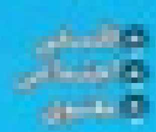
دین و آزادی

محمد حسین فهیم نیا



با مقدمه استاد دکتر احمد واعظی




بسم الله الرحمن الرحیم

دین و آزادی

نویسنده:

محمد حسین فهیم نیا

ناشر چاپی:

مسجد مقدس جمکران

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

دین و آزادی

مشخصات کتاب

سرشناسه : فهیم نیا، محمدحسین عنوان و نام پدیدآور : دین و آزادی محمدحسین فهیم نیا؛ [با مقدمه احمد عابدی].

مشخصات نشر : قم : مسجد مقدس جمکران ۱۳۸۷.

مشخصات ظاهری : ۳۵۹ ص.

شابک : ۳۰۰۰۰ ریال ۹۷۸-۹۶۴-۸۴۸۴-۶۰-۱

وضعیت فهرست نویسی : فاپا (چاپ دوم)

یادداشت : پشت جلد به انگلیسی: Mohammad Hosein Fahimnia. Religion liberalize.

یادداشت : چاپ اول: ۱۳۸۴ (فیپا).

یادداشت : چاپ دوم.

یادداشت : کتابنامه: ص. [۳۵۱] - ۳۵۹؛ همچنین به صورت زیرنویس.

موضوع : آزادی موضوع : آزادی (اسلام)

شناسه افزوده : عابدی، احمد، مقدمه نویس

شناسه افزوده : مسجد جمکران (قم)

رده بندی کنگره : BP۲۳۰/۱۴/ف۹د۹ ۱۳۸۷

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۴۸۳

شماره کتابشناسی ملی : م ۸۴-۴۶۳۳۳

ص:۱

اشاره



پیشگفتار

در سال های اخیر وقوع تحولات تازه در صحنه اجتماعی ایران زمینه ساز طرح موضوعاتی چون «جامعه مدنی»، «مردم سالاری» و «آزادی» در سخنرانی ها و مطبوعات گردید و به تبع آن مسئله رابطه چنین موضوعاتی با تعالیم اسلامی مطرح شد. کتاب حاضر در چنین فضایی و برای تبیین رابطه اسلام با آزادی به عنوان موضوعی از فلسفه سیاسی نگارش یافت. البته مطالعات و تحقیقاتی در این زمینه انجام گرفته، اما ضرورت بحثی جامع و در چارچوب فلسفه سیاسی ما را به سمت تألیف اثر حاضر سوق داد. به ویژه طرح این گونه مسائل که از اهمیت زیادی در یک نظام سیاسی دینی برخوردار است و بخشی از مشروعیت آن را تبیین می کند، در دست یابی نظام جمهوری اسلامی به اهدافش می تواند مؤثر باشد. در این راستا با استفاده از روش عقلی و نقلی به تحلیل داده ها و اطلاعات پرداخته ایم.

ص:۱۳

نکته مهم این است در کنار مباحث علمی این نوشتار، به صورت مستقیم یا غیرمستقیم ده ها پرسش که امروزه به شکل های مختلف در جامعه ما طرح می شود شناسایی کرده و به آن ها پاسخ داده ایم.

در اینجا لازم می دانم از استاد ارجمند و عزیزم جناب حجهالاسلام و المسلمین دکتر احمد عابدی نهایت سپاسگزاری را داشته باشم. در تدوین این تحقیق از دروس و راهنمایی های ایشان بهره زیاد برده ام.

محمّد حسین فهیم نیا

ص:۱۴

مقدمه اول

بسم اللّه الرحمن الرحیم

علم کلام عهده دار دفاع عقلانی از دین است. تجلی این دفاع عقلانی در سه بخش متقارب است:

الف) تبیین گزاره های دینی و هماهنگی و سازواری میان آن ها. در این بخش تنها به شرح و تفسیر صحیح و تحلیل گزاره های دینی پرداخته می شود، و هدف آن است که نشان دهند در این قبیل معارف دینی، تصور آن ها مساوی با تصدیق به آن هاست. فطری بودن دین یا به اصطلاح منطق «بیّن بالمعنی الاخص» بودن موجب شده که صِرف تبیین صحیح اعتقادات برای پذیرش آن ها کافی باشد. این روش در قرآن کریم و روایات و در برخی کتاب ها چون علم الیقین و نیز کتاب های تفسیر قرآن به کار گرفته شده است. مسئله توحید، جبر و اختیار، و قضا و قدر تنها به بیان صحیح و استوار نیاز دارند و بس؛

ب) اثبات و استدلال عقلی بر معارف دینی. نوع استدلال ها و مباحثات و جدل های کلامی و فلسفی با این هدف انجام می شوند؛ حتی برخی از متکلمان معتقدند هر شخص مسلمانی باید عقاید خود را با استدلال و دلیل پذیرفته باشد. کتاب هایی چون تجرید و عبقات الانوار با این هدف تألیف شده اند؛

ص:۱۵

ج) پاسخ به شبهات و اشکالات، چه اشکالاتی که از طرف افراد مغرض مطرح شده و چه اشکالات یا سؤالاتی که به ذهن افراد معتقد و متدین خطور نموده و به دنبال پاسخ آن می گردند. کتاب هایی چون احقاق الحق و دلائل الصدق با این رویکرد نگارش یافته اند.

همه آثار و تألیفات با سه نگرش بالا در جای خود لازم و مفید و راهگشا بوده اند. اثر حاضر به مسئله «دین و آزادی» و رابطه آن دو با یکدیگر پرداخته و این مسئله خاص را از هر سه منظر مورد مطالعه قرار داده است؛ یعنی علاوه بر تفسیر و توضیح مراد و مقصود از آزادی، به اثبات مدعای دین روی آورده و سپس به نقد و بررسی اشکالات و شبهات پرداخته است.

بحث از آزادی به عنوان یک مسئله اجتماعی یا آزادی های معنوی، گرچه سابقه زیادی ندارد، اما آزادی به معنای فلسفی آن سابقه ای به بلندای تاریخ اسلام دارد. از برخی روایات معلوم می گردد که این مسئله در عصر نبوت و رسالت و حتی پیش از آن مطرح بوده است و هر انسان متفکری با این سؤال مواجه بوده که انسان در برابر اعمال خود چقدر مسئولیت دارد؟ چگونه مسئولیت پذیری متوقف بر آزادی و اختیار وی است؟ مسائلی از قبیل ترس، اضطراب و نگرانی، در صورتی توجیه پذیرند که آزادی و اختیار انسان به عنوان یک پیش فرض پذیرفته شود.

روشن است که اثبات اختیار انسان در اعمال و رفتار خود کاری شاق و مشکل نیست، آنچه مهم است تفسیر صحیح از مسئله آزادی انسان و «امر بین الامرین» است. یعنی اگر جهان قانونمند است پس نقش خداوند چگونه تحلیل می شود؟ و اگر سرنوشت و قضا و قدر صحیح است - که حتماً نیز چنین است -

آزادی عملی انسان چه معنایی دارد؟ آیا بایـد تنها خداوند را در رأس سلسـله علل و معلولات دانسـته و به مسـئله علت نخستین بودن خداوند، در عین پذیرش اسـباب و مسـببات و علل واسطه ای، اکتفا نمود و اظهار داشت که مراد از «امر بین الامرین» این است، یـا آن که دو چشم را بـاز نموده بـا یک چشم تأثیر و تأثّرات حوادث جهان را از یکـدیگر مشاهـده کرد و با چشم دیگر دسـت خداونـد را در همـه حـوادث جهـان دیـد، یعنی هر علـتی در عیـن حـال که تـأثیر در حـوادث دیگر دارد، فقیر محض به خداونـد بوده و هیچ علتی مسـتقل جز خداوند وجود ندارد. این معنای امر بین الامرین است. به هر حال آزادی علمی انسان در اعمال و رفتار خود با تفسیری که به آن اشاره شد از ویژگی های مذهب تشیع به شمار می رود.

امـا بحث از آزادی حقوقی و اجتمـاعی و مخصوصـاً معنوی و اخلاـقی سـابقه زیـادی نـدارد و کتـاب های متعـددی که در این موضوع وجود دارد همگی مربوط به دوران معاصـر است و مـا نمی دانیم آیـا در ادوار پیشـین تاریـخ اندیشـمندان با این سؤال مواجه بوده اند یا خیر و چه پاسخی بر آن داشته اند مگر آن که به بازسازی اندیشه و فکر آنان بپردازیم.

شایـد این سؤال به ذهن آیـد که این نوع آزادی چرا به صـراحت در آیات و روایات مطرح نشده است؟ آیا چون جزا و پاداش فرع بر وجود چنین آزادی است و بـدون آن، جزا و کیفر بی معنا و بی توجیه می شود و نیز این مسائل در دین آمده، لذا دیگر نیـازی به طرح «آزادی» نبوده است، و یـا آن که آزادی و حرّیت انسـان به عنوان یکی از مبـانی و علـل احکام جست و جو می شود. یکی از حقوق انسان – نه خصوص فرد مسـلمان – آزادی در بیان و عقیده و امور اجتماعی است. اگر تسـهیل و نفی عسر و حرج و سمحه و سهله بودن دین یکی از اصول و

پیش فرض هـایی است که سایر احکام دین براساس آن ها و در راسـتا و جهت حفظ این اصول تبیین می شونـد آزادی نیز این گونه است یا خیر؟ چرا آزادی به این معنا صریحاً در کتاب های روایی و فقهی مورد بحث قرار نگرفته است.

رابطه آزادی با مسـئله عبودیت و عبد بودن انسان در برابر خدا – که از مهم ترین ارکان پذیرش دین است – چگونه قابل جمع است؟ اگر خدای متعال بی نهایت بلکه بی نهایت فوق بی نهایت است وابسـتگی به او عین آزادی و آزادگی است و وابستگی به هر چه غیر اوست عین بردگی و ذلت است، پس عبد بودن همه موجودات و فقر ذاتی آن ها به خداوند بهترین و عالی ترین تفسـیر از آزادگی آن هاست و یا آن که مسـئله آزادی کلاهی است که سـر بشر رفته و از الفاظ زیبایی است که تحت پوشش آن سوء اسـتفاده هـای زیـاد می گردد و این واژه فریبنـده، چون وجـدان، تنهـا سـاخته و پرداخته ذهن بشـر می باشـد و از هیچ واقعیتی حکایت ندارد. این ها همه ابهامات و سؤالاتی است در خصوص مسئله آزادی که نیاز به تحقیق و کاوش دارند. جناب حجهالاسـلام و المسـلمین آقای محمد حسین فهیم نیا با پشتکار و جدیت به مطالعه و تحقیق درباره این گونه مسائل پرداخته و با قلمی عالمانه یکی از مسائل مهم و جدیـد و کارآمد امروز جامعه را مورد پژوهش قرار داده و به خوبی از عهده پاسخ به آن ها برآمده است.

ویژگی اصـلی این اثر آن است که با تسلط به مبانی باورها و اعتقادات دینی و با اتکاء به آیات و روایات به این مسئله نگریسته و شـبهات روز و مسائل عنوان شـده فوق را بررسـی کرده و پاسـخ داده است. امیدوارم که در آینده نیز شاهد دیگر آثار علمی مؤلف فرهیخته این اثر گران سنگ باشیم. بمنّه و کرمه.

احمد عابدی

ص:۱۸

مقدمه دوم

اهمّیت و ضرورت بحث از آزادی

بـا توجه به رسالت دین در پاسـخ به تمام نیازهای انسان از جمله آزادی او از سویی، و رواج بحث آزادی در جامعه ما از سوی دیگر، تبیین نظرگاه دین درباره این موضوع ضروری می نماید. افزون بر این، یکی از مهم ترین اهداف علم کلام و نیز رسالت حوزه دفاع عقلی یا نقلی از دین است که تبیین این مسئله نیز در این راستا می تواند باشد.

در غرب نیز مهم ترین دغدغه مردم آزادی است و نه اقتصاد یا مسئله دیگر. بنابراین مشخص کردن حدود آزادی از نظر دین و پاسـخ منطقی به شـبهات در خصوص آن، ضـرورتی اجتمـاعی برای جـامعه مسـلمان مـاست. به خصوص برداشت هـای بسـیار متفاوت از آزادی زمینه های سوء استفاده از آن را در جامعه فراهم ساخته است.

آزادی در انسـان فطری و تکوینی است، به طوری که حتّی اگر از یک کودک هم سـلب آزادی گردد اعتراض می کنـد؛ لـذا یکی از شـرایط عـامه تکلیف، توانـایی و آزادی در انجام عمل است. ضـرورت آزادی هم از نظر مکاتب و مـذاهب الهی مورد عنایت است و هم از دیدگاه مکاتب بشری. در این تحقیق نه تنها هر دو

دیدگاه را مورد بحث قرار می دهیم، بلکه آزادی معنوی و اهمیت آن را در اسلام نیز بررسی خواهیم کرد.

آزادی و بردگی از مهم ترین حوادث تاریخ بشر است و با توجّه به این که بشر به طور فطری پذیرای سلطه دیگران نیست، از این رو همواره برای رهایی خود تلاش کرده است. از جمله می توان به تاریخ فرعون های مصر برای سلب آزادی از مردم و مبارزات پیامبران الهی برای آزاد کردن مردم از یوغ آن ها و نیز فشارهای اجتماعی اشاره کرد:

وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلالَ الَّتِي كانَتْ عَلَيْهِمْ؛(۱) و بارهای سنگین، و زنجیرهایی را که بر آن ها بود (از دوش و گردنشان) برمی دارد.

یکی از مسائل مهم در این راستا، مسئله جبر و اختیار انسان بود که در مقاطعی به طور گسترده مطرح گردید و علمای بزرگ مسلمان نیز کتاب های متعددی درباره جبر و اختیار نوشته اند. امّا کمتر کسی از علمای قدیم به مسئله آزادی به مفهوم امروزی آن پرداخته است و شاید بتوان گفت تنها ابوالفتوح رازی از این مسئله بحث کرده باشد. نکته شایان ذکر این که موضوع آزادی در میان متفکران اسلامی از جنبه کلامی و اعتقادی مورد بررسی قرار می گرفت. امّا در دوران مدرن، بعد از انقلاب کبیر فرانسه و تدوین اعلامیه حقوق بشر، بحث آزادی در اروپا به طور جدّی مطرح شد و دامنه آن، روز به روز در جهان توسعه پیدا کرد که البته در قالب مسئله ای حقوقی مورد توجه قرار گرفت.

برای تبیین مسئله آزادی از دیدگاه دین، روشی تلفیقی (عقلی – نقلی) به کار

۱- ۱. اعراف {۷} آیه ۱۵۷.

گرفته شده و از آموزه های دینی در قالب آیات و روایات و نیز محصولات فکری خود بشر در این زمینه استفاده گردیده است.

در خاتمه پژوهش، چهار پرسش و شبهه زیر طرح شده و بدان ها به طور تحلیلی پاسخ گفته شده است:

۱. جایگاه اختیار انسان در موضوع هدایت و ضلالت قرآنی چیست؟

۲. چرا اسلام «بردگی» را به کلّی نفی نکرده است؟

۳. پارادوکس حکم قتل برای مرتد فطری با آزادی انسان در انتخاب دین، چگونه رفع می شود؟

۴. چرا در ذات مقدس الهی نبایست اندیشه کرد؟ آیا این موضوع با آزادی اندیشه سازگار است؟

بخش اوّل : آزادی فلسفی

اشاره

ص:۲۳

فصل اوّل : جبر و اختیار (از نظر تاریخی و کلامی)

ترویج جبرگرایی

مسئله قضا و قدر (سرنوشت) از همان آغاز؛ یعنی از زمان پیامبرصلی الله علیه وآله و حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام مورد سؤال بود و به خوبی برای مردم تبیین می شد، به طوری که گرهِ فکری در ذهن مسلمانان ایجاد نکرده بود.

بنی امیّه اوّلین گروه سیاسی در اسلام بودند که از این بحث اعتقادی در راستای استحکام قدرت خود استفاده کردند؛ همان طور که پیامبرصلی الله علیه وآله بعد از فتح مکّه سفارش کرده بود که مسلمانان مواظب باشند بنی امیه به قدرت سیاسی دست پیدا نکند.

برخلاف توصیه پیامبرصلی الله علیه وآله از اوائل خلافت عمر، مهره های اصلی این خاندان در مراکز حساس به قدرت رسیدند، مانند انتصاب «یزید بن ابی سفیان» به استانداری شام در سال چهاردهم و برادرش معاویه در سال هیجدهم. با آغاز خلافت عثمان که خود از بنی امیه بود این روند شتاب بیشتری گرفت و بنی امیه برای دوام حیات و محکم کردن پایه های قدرت خود به تغییر زیر ساخت های

اعتقادی لازم در ذهن مردم نیاز داشت، بهترین وسیله در این راستا تبیین نادرست و اشتباه از مسئله سرنوشت بود.

عواملی که در تأمین اهداف بنی امیه مؤثر بودند عبارتند از:

۱. از آن جا که اکثر سرزمین های اسلامی تازه فتح شده بود و در آن محیطها پیام دین، به خصوص برداشت های زلال و صحیح از معارف قرآن به آن مردم نمی رسید، زمینه مناسبی برای استفاده بنی امیه در ارائه عقاید انحرافی همچون جبرگرایی و توجیه ستم های خود فراهم آمد. استاد مطهری رحمه الله در این خصوص می نویسد:

تاریخ نشان می دهد که مسئله قضا و قدر در زمان بنی امیه مستمسک قرص و محکمی بوده برای سیاست مداری اموی. آن ها جداً از مسلک جبر طرفداری می کردند و طرفداران اختیار و آزادی بشر را به عنوان مخالفت با یک عقیده دینی می کشتند و یا به زندان می انداختند تا این که این جمله مشهور شد: «الجَبْر و التّشبِیه اَمَویان وَالعَدل و التَّوحید عَلَویان».(۱)

۲. عامل دیگر در اشاعه این عقیده باطل، مشکل بودن فهم این مسئله برای اکثر مردم بود؛ از این رو بنی امیه با مطرح کردن آیات متشابه قرآن در این زمینه و دامن زدن به بحث های علمی و کلامی، این باور را در ذهن مردم ایجاد کردند که حاکمیت آن ها خواست خداوند است و ما مجبوریم آن را به عنوان

۱- ۲. مجموعه آثار، ج ۱، ص ۳۷۵.

سرنوشت محتوم بپذیریم؛ برای مثال بعد از حادثه غمبار کربلا، یزید و عبیداللّه بن زیاد پیروزی خود و شهادت امام حسین علیه السلام را خواست خدا دانستند و به حضرت زینب علیها السلام گفتند: «اَلحَمدللّه الّذی فَضَحکم و اَکْذَب اُحدوثَتَکُم؛(۱) سپاس خداوندی را که شما را رسوا کرد و دروغ شما را در گفتارتان آشکار نمود».

علامه شبلی نعمائی در کتاب تاریخ علم کلام در مورد نقش مهم بنی امیه در ترویج جبری گری برای تثبیت قدرت سیاسی خود می نویسد:

اگرچه برای اختلاف عقاید، تمام عوامل و اسباب فراهم بود، لیکن آغاز آن از سیاست و پولتیک یا مقتضیات مملکتی بوده است، در زمان امویان ... هر وقت کلمه شکایتی از زبان یکی درمی آمد طرفداران حکومت حواله به تقدیر کرده با این حرف او را ساکت و خاموش می نمودند که آنچه می شود مقدّر و مرضی خداست و نباید هیچ دم زد: آمَنّا بالقدر خیره و شره.(۲)

برای مثال نقل شده که معاویه در مقابل شکایات مردم از فقر، این آیه را در منبر خواند: «وَإِن مِنْ شَیْ ءٍ إِلَّا عِنْدَنا خَزَآئِنُهُ وَما نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُوم؛(۳) و خزاین همه چیز، تنها نزد ماست؛ ولی ما جز به اندازه معین آن را نازل نمی کنیم» و گفت: در این حال مردم چه شکایتی از ما دارند. احنف بن قیس از میان جمعیت

۱- ۳. نفس المهموم، ص ۱۹۴.
۲- ۴. تاریخ علم کلام، ص ۱۴.
۳- ۵. حجر{۱۵} آیه ۲۱.

بلند شد و گفت: ای امیر، رزقی که خدا بین مردم به طور مساوی تقسیم کرده شما از آن جلوگیری می کنید و نمی گذارید سهم شان به آن ها برسد.

تعریف جبر

متکلمان در تعریف جبر می گویند: جبر یعنی این که هیچ فعلی در عالم برای احدی وجود ندارد و آنچه هست فعل خداست و اگر هم افعال را به افراد نسبت می دهند از روی مجاز است.

لا تَأثیرَ لِقُدرَهِ العَبْد فی مَقْدُورِهِ اَصْلاً بَلِ القُدْرَهُ وَالمَقْدُورُ واقِعانِ بِقُدرَهِ اللَّهِ تَعالی (۱) قدرت بنده به هیچ وجه در فعل او تأثیری ندارد، بلکه قدرت و فعل به قدرت خدای متعال واقع می شوند.

فلاسفه محور استدلالات خود را بر اساس قواعد قطعی فلسفی مانند قاعده «الشی ء ما لم یجب لم یوجد»؛(۲) قرار می دهند.

«...لِأنَّ فِعْلَ العَبدِ مُمْکِنٌ فلا یَصْدُرُ مِنهُ إلَّا بَعدَ اتِّصافِهِ بالوُجُوبِ وَالوُجُوبُ یُنافِی الْاِختِیار؛(۳) به جهت آن که فعل عبد ممکن است، پس از او صادر نمی شود مگر بعد از اتصافش به وجوب، وجوب هم که با اختیار منافات دارد».

با توجّه به توضیح بالا ـ «تعریف جبر فلسفی» روشن گشت، از این رو مقصود از جبر آن است که آدمی از لحاظ تکوینی در وجود فاقد اراده است که تصمیم بگیرد و به انجام امری از روی اختیار و دلخواه اقدام کند و اگر هم به آن اعتقاد پیدا کرد توهمی بیش نیست.

۱- ۶. المحصل، ص ۴۵۵.

۲- ۷. بدایه الحکمه، ص ۵۹.

۳- ۸. محاضرات فی الالهیات، ص ۳۲۲.

تعریف اختیار

بعد از روشن شدن معنای جبر، مفهوم اختیار هم آشکار می شود، با این حال در تبیین مفهوم اختیار به عبارتی از کتاب اسفار اشاره می کنیم که می گوید:

اِنَّ مِقْدارَ الْقادِریه عَلی کون المشیه سبباً لِصُدور الفعل او التَّرکِ وَاِنَّ القادر هو الَّذی اِن شاء فَعَل و اِن لَم یَشاء لَمْ یَفعلْ؛(۱) همانا ملاک مختار بودن بر وجود، خواستنی است که سبب صدور فعل یا ترک آن است و همانا مختار و قادر کسی است که اگر خواست انجام می دهد و اگر نخواست انجام نمی دهد.

استاد مصباح یزدی در این باره می نویسد:

واژه اختیار معنای عامی دارد که در مقابل جبر محض قرار می گیرد و عبارت است از این که فاعل ذی شعوری کاری را بر اساس خواست خودش و بدون این که مقهور فاعل دیگری شود انجام دهد.

ایشان معنای دومی نیز برای اختیار ذکر می کند:

اختیار این است که فاعلی دارای دو نوع گرایش متضاد باشد و یکی را بر دیگری ترجیح دهد و به این معنا مساوی با انتخاب و گزینش بوده و ملاک تکلیف و پاداش و کیفر به شمار می رود، پس پایه تکلیف، ثواب، عقاب، زشتی، زیبایی اخلاقی و مسئولیت انسان به این ویژگی وابسته است.(۲)

این دو تعریف از نظر نتیجه یکسان هستند.

۱- ۹. الحکمه المتعالیه، ج ۶، ص ۳۱۸.

۲- ۱۰. آموزش فلسفه، ج ۲، ص ۹۰.

دیدگاه فرق اسلامی درباره جبر و اختیار

۱. دیدگاه اشاعره

اشاعره معتقدنـد انسان دارای قـدرت، اختیار و اراده ای نیست که بتوان افعالی را که انجام می دهـد به او نسـبت داد، بلکه همه قـدرت ها و خلقت ها از ناحیه خداونـد است. اشاعره برای آن که نسبت ظلم به خداوند ندهند موضوع را این گونه بیان کرده انـد: «تعیین مقیاسـی برای افعـال خداونـد متعـال نـوعی تعیین تکلیـف است» و چگـونه ممکن است احکـامی که همه مقهـور و مخلوق الهی هستند به وسیله آن ها اعمال خداوند را بسنجیم و ظلم و عدل بودن آن را معلوم کنیم.

فخر رازی در المطالب العالیه ده دلیل بر این معنا اقامه کرده که دلیل چهارم عبارت است از:

إنَّ العَبـدَ لا یُمکِنُه اَن یَأتی الّا بما قَـدَرهُ اللَّهُ تعالی و أَنّ الّـذِی ما قَدَرهُ اللَّهُ تعالی له، فإنّه یَمْتَنِع صُدُوره عَنه؛(۱) همانا عبد قدرت نـدارد چیزی را بیـاورد مگر آنچه که خداونـد قـدرت آن را به او داده است و همانا کسـی که خداونـد به او توانایی نـداد پس همانا آن فعل محال است که از او صادر شود.

تفتازانی، از بزرگان اشاعره در قرن هشتم، در کتاب شرح المقاصد می نویسد:

القُـدرَه صـفهُ وجُودیّه علی وجه یَتَصوَّر مِمَّن قامَت به الفعل بَـدَلاً عَنِ الترک، و الترک بـدلاً عن الفعل و القُدره الحادثه کَذلک لکن لم

ص:۳۰

۱- ۱۱. المطالب العالیه، ج ۹، ص ۴۶.

تُؤَثّر لِوقُوع مُتَعلّقها بقدره اللّه تعالی؛(۱) قدرت، صفت وجودی است بر وجهی که تصور می شود از کسی که فعلی بدل از ترک و ترک به جای فعل ایجاد شده، و قدرت ایجاد شده این چنین است ولی مؤثر واقع نشده به سبب این که متعلقش به وسیله قدرت خدای متعال واقع شده است.

نویسنده کتاب لب الاثر من الجبر و القدر در بیان نظریه «جبر اشعری» می نویسد:

اشاعره یُنکرونَ وُجوب کلّ تأثیر اصیل او تَبَعی لغیره سبحانه و قالوا بوجود علّه تامّهٍ قائمهٍ مکان جمیع العلل و الَاسْباب، فَلا تأثیر لِاَیّ موجود سِوَی اللّه، فهُو الخالق المُوجِد لِکُلّ شیءٍ حَتّی فعل الانسان؛(۲) اشاعره وجود هر اثر مستقل یا تبعی را برای غیر خدای سبحان انکار می کنند و به وجود علت تامه ای که قائم است مکان همه علل و اسباب قائل شده اند؛ پس اثری برای هیچ موجودی غیر از خدا نیست پس اوست خالق ایجاد کننده هرچیزی حتی کاری که انسان انجام می دهد.

استاد مطهری رحمه الله نیز در مورد نظریه اشاعره در این خصوص می گوید:

به عقیده این ها هیچ فاعلی غیر از خدا به هیچ نحو، نه بالاستقلال و نه

۱- ۱۲. شرح المقاصد، ج ۲، ص ۳۴۹.

۲- ۱۳. لب الاثر من الجبر و القدر، ص ۱۳۷.

به غیر استقلال، وجود ندارد.(۱)

۲. دیدگاه معتزله

معتزله معتقدند انسان خالق اعمال خودش است و خالق را چنین معنا می کنند که چیزی را از عدم به وجود بیاورد. خداوند نیز در اعمال انسان نقشی ندارد. به عبارت دیگر معتزله، برخلاف اشاعره، به اصل تأثیر و تأثّر قائل شده و گفته اند موجودات «استقلال» در تأثیر دارند.

قاضی عبدالجبار، از علمای بزرگ معتزله در قرن پنجم، در اصول الخمسه می نویسد:

فَاِنَّ افعالَهم حَدَثت مِن جَهَتِهِم و حَصلت بِدَواعِیهم وقُصودِهم،وَاسْتَحقُّوا علیها المَدح والذَّم والثَّواب و العِقاب فَلو کانت مِن جَهَتِهِ تَعالی اَو من عِنده اَو من قِبَلِهِ لما جاز ذلِک؛(۲) پس همانا افعال عباد از جهت خودشان ایجاد شده و به سبب خواسته خودشان و قصدشان حاصل شده و مستحق ستایش، مذمت، ثواب و عقاب هستند؛ پس اگر این افعالشان از جانب خدا یا از نزد خودش و یا از طرف او بود این عکس العمل ها جایز نبود.

امام خمینی قدس سره نیز در لب الاثر فی الجبر و القدر در این باره می نویسد:

...ولُبُّ مَذهَبِهم اِنَّ اللّه تعالی اَوْجَد العِباد و اَقْدَرَهُم علی اَفعالِهم و فَوَّزَ اَلَیهم الاختیار فهُم مُستقِلُون فی ایجاد افعالهم علی وفق

۱- ۱۴. عدل الهی، ص ۷.

۲- ۱۵. شرح اصول الخمسه، ص ۷۷۸.

مشیئتهم و طبق قُدرتهم؛(۱) خلاصه مـذهب ایشان این است که خدای تعالی بندگان را ایجاد کرده و به آنان برای انجام کارها قـدرت داده و اختیـار را به ایشـان واگـذار کرده است پس ایشان در ایجاد کارهایشان بر وفق خواسـته ها و بر اساس قـدرتشان مستقلند.

از دیدگاه معتزلیان درباره عدل الهی اسـتنباط می شود که تنها بنده فاعل افعال خود است، زیرا خداوند مرتکب شـرّ نمی شود، پس بنده فاعل افعال خیر و شر خود است؛ علاوه بر این، اگر بنده فاعل افعال خود نباشد خداوند در وضع تکلیف برای او و در پاداش و کیفر دادن او عدالت را رعایت نکرده است.

معـتزله بـا قول به این نظریه، به «قـدریه» معروف شدنـد، یعنی کسـانی که تقـدیر الهی را در کارهـای انسـان نفی کرده و یـا در کارهای خود به قدرت خویش متکی گردیده اند».(۲)

۳. دیدگاه شیعه

شیـخ مفیدرحمه الله در تصـحیح الاعتقاد برای تبیین نظریه امر بین الامرین که شـیخ صدوق ذکر کرده و مبتنی بر حدیثی است، می نویسد:

... لم یکن بتمکینهم من الاعمال مُجبِراً لهم علیها و لم یُفَوِّض الیهم الاعمال لمَنعهُم من اکثرها و وضع الحُدود لَهُم فیها و اَمَرهم بحسنها ونَهاهم عن قبِیحها فهذا هُو الفصل بَین الجَبر و التَفویض عَلی ما بیّناه؛(۳)

۱- ۱۶. لب الاثر فی الجبر و القدر، ص ۲۱۳.

۲- ۱۷. جبر و اختیار، جعفر سبحانی، ص ۲۴۲.

۳- ۱۸. تصحیح الاعتقاد، ص ۱۴،

بنـدگان به لحاظ تمکین الهی بر انجام اعمال، مجبور محسوب نمی شونـد و نیز اعمال به ایشان تفویض و واگـذار نشـده است، زیرا از اکثر کارها منع

شـده انـد و خداونـد حـدودی را در آن اعمال قرار داده و به خوبی ها امر کرده و از زشتی ها نهی نموده است؛ بر اساس آنچه بیان کردیم، این همان حدّ فاصل بین جبر و تفویض است.

ایشـان در این عبـارت جبر و تفویض را مردود شـمرده انـد، نظریه «امر بین الامرین» - که صـحیح می داننـد - به نظر می رسـد موضـوع «امر بین الامـرین» را آورده انـد. وی روی این نکته تاکیـد کرده انـد که از یـک طرف شـارع نـواهی و از طرف دیگر اوامری دارد، پس او نه مجبور است برای آن که به وسیله اوامر، امر به خوبی شده و نه آزاد است برای این که او را از بدی منع کرده است؛ در حالی که جبر و اختیار مسئله ای طبیعی، تکوینی و عقلی است.

علامه بحرانی از متکلمان قرن هفتم در این باره می گوید:

ان اللّه تعالی اَجری عادَتُه بأنّه متی اختار الطاعه او الْمَعصـیه خلقها فیه و خلق فیه القدره علیها و العَبد متمکن من الاختیارَین؛(۱) همانـا خـدای متعـال عادتش بر این جاری شـده است که هرگاه طاعت یا معصـیتی را اختیار کنـد ایجاد می کنـد آن را در آن شخص و می آفریند قدرت بر آن طاعت و معصیت را در وجود آن فرد و عبد، در این صورت برخوردار می شود از دو اختیار.

۱- ۱۹. قواعد المرام فی علم الکلام، ص ۱۰۸.

بنابراین وقتی خداوند در احکام خود اطاعت و معصیت را اعتبار کرد لامحاله عبد می بایست قدرت داشته باشد تا این عناوین بر او صدق بکند و الّا صادق نیست.

علامه سیّد عبداللَّه شُبّر نیز در کتاب حق الیقین معتقد است بدون اختیار انسان، چیزی از دین باقی نمی ماند و در بیان یکی از دلایل رد جبریه می نویسد:

انّه یلزم مخالفه الکتاب العزیز و نصوصُه و الایات المُتَضافِرَه فیه الدّالَه علی اسناد الاَفعال اِلینا، کالایات الدالّهِ علی اِضافَه الفعل اِلَی العَبد؛(1) همانا از پذیرش جبر لازم می آید مخالفت قرآن عزیز و نصوص آن و آیات فراوانی که در قرآن است که بر نسبت دادن کارها به ما دلالت دارند، مثل آیاتی که بر نسبت کارها به عبد دلالت می کنند.

با توجّه به ابتنای نظریات متکلمان شیعه بر مبنای روایات اهل بیت علیهم السلام - مگر مواردی که به ادله تمسک جسته اند - لازم است روشن شود که روایات شیعه براساس چه محورهایی در این موضوع حرکت کرده اند.

در این راستا علامه طباطبایی قدس سره روایات این باب را به چهار روش دسته بندی کرده است:

یکی، استدلال به خود امر و نهی و عقاب و ثواب و امثال آن که بر وجود اختیار و نه جبر و نه تفویض دلالت دارد؛

دوم، استدلال بر آیاتی در قرآن کریم که با جبر و تفویض سازگار نیست، مثل

۱- ۲۰. حق الیقین فی معرفه اصول الدین، ج ۱، ص ۱۳۲.

«وَما رَبُّکَ بِظَلّامٍ لِّلْعَبِیدِ؛(۱) و پروردگارت هرگز به بندگان ستم نمی کند»؛

سوم، استدلال از جهت صفات: صفاتی مثل قادر، قهار، کریم و رحیم که در قرآن آمده است معنای حقیقی و واقعی اش در خدای سبحان تحقق نمی یابد، مگر وقتی که هستی هر چیزی از خدا و نقص هر موجودی و فسادش مستند به خود آن موجود باشد نه به خدای متعال؛

چهارم، استدلال به مثل استغفار و صحت ملامت، چون گناه اگر از ناحیه بنده نباشد، استغفار او از خدا و ملامت خدا بر او معنا ندارد.

بنابراین روایات معصومین علیهم السلام در مجموع به یکی از این راه های چهارگانه اختیار را برای انسان اثبات کرده اند.(۲)

۴. دیدگاه حکما و فلاسفه اسلامی

صدرالمتألّهین از فلاسفه قرن یازدهم در اسفار در این باره می نویسد:

همانا نسبت کار و ایجاد به عبد صحیح است - با این که شأنی از شؤون خدا است - پس همچنین علم انسان و اراده اش و حرکت و سکونش و جمیع آنچه که از او صادر می شود به آن انسان به صورت حقیقی منسوب است و نه از روی مجاز و کذب؛ بنابراین انسان انجام دهنده آنچه که از او صادر می شود است. با این حال فعل او یکی از کارهای خداوند متعال است که در مرتبه بالاـ اشراف دارد و سزاوار با یگانگی ذات او می باشد بدون این که ناخالصی، نقص، تشبیه و مخلوط بودن به اجسام و پلیدی ها و نجاسات داشته باشد.(۳)ص:۳۶

۱- ۲۱. فصلت {۴۱} آیه ۴۶.

۲- ۲۲. المیزان، ج ۱، ص ۱۰۴.

۳- ۲۳. إنّ نسبه الفعل و الایجاد الی العبد صحیح - و هو مع ذلک شأن من شئون الحق - فکذلک علمه و ارادته و حرکته و سکونه و جمیع ما یصدر عنه منسوبهٌ الیه بالحقیقه «أبالمجاز و الکذب فالانسان فاعل لما یصدرُ عنه و مع ذلک ففعله احد افاعیل الحق علی الوجه الاعلی الاشرف اللائق باحدیه ذاته بلاشوب انفعال و نقص و تشبیه و مخالطه بالاجسام و الارجاس و الانجاس. (اسفار، ج ۶، ص ۳۷۴).

ایشان در اینجا همان نظریه «امر بین الامرین» را توضیح داده و فاعلیت انسان را در طول فاعلیت خداوند متعال و نه در عرض آن تشریح کرده اند.

حکیم سبزواری، از فلاسفه قرن سیزدهم، در بیان دلایل آزادی و اختیار انسان می گوید:

چگونه انسان مختار نیست در حالی که هستی او پرتو و جلوه ای از آفریدگار توانا و مختار است؛ بنابراین انسان مظهر است و خدا ظاهر، و شکّی نیست که مظهر (انسان) فانی در ظاهر (خدا) است.(۱)

ایشان دلیل فوق را شامخ و دقیق برشمرده اند. در تأیید استدلال سبزواری می توان گفت که مگر می شود انسانی که خداوند متعال درباره او فرموده: «وَنَفَخْتُ فِیهِ مِنْ رُوحِی» موجودی مجبور و بی اراده و به دور از رشد و تکامل باشد!

علامه طباطبایی قدس سره نیز در المیزان در تفسیر آیاتی در این باب می نویسد:

تأثیر اراده ازلیه در این که فعل انسان ضروری الوجود شود مستلزم آن است که فعل با اختیار از فاعل سر بزند، چون چنین فعلی متعلق

۱- ۲۴. جبر و اختیار، به نقل از: شرح منظومه، مقصد سوم، ص ۲۰۷.

اراده ازلیه است (که با اختیار انجام شود)، در نتیجه فعل مورد بحث ما بالنسبه به اراده ازلی الهی ضروری و واجب الوجود است و در عین حال بالنسبه به اراده خود فاعل ممکن الوجود و اختیاری است.(۱)

پس می توان گفت ریشه خطای جبرگرایان عدم درک جایگاه اراده الهی و اختیار انسان و طولی بودن آن دو است.

معتزلیان نیز ابتدا مسلّم گرفته اند که اگر اراده خدا به افعال انسان تعلق بگیرد اختیار را از انسان سلب می کند، ولی برای اثبات مختار بودن انسان معتقد شدند اراده الهی به افعال انسان تعلق نگرفته است. این عقیده موجب ایجاد خالقی دیگر در کنار خدا و ایجاد نوعی ثنویت شده است.

لاـ معنی لِلْاَمر و النَّهی المَولَویین فیما لاـ یَملکِ المَولی منه شیئاً، مضافاً الی انّ التفویض لا یتمّ الّا مع سَلب اِطلاق المِلک منه تعالی عن بعض ما فی مِلکِه؛(۲) امر و نهی مولوی در چیزی که مولا در آن ملکیت ندارد بی معناست. به علاوه تفویض فقط با سلب ملکیت از خداوند متعال در برخی مملوکاتش معنا پیدا می کند.

علامه طباطبایی به درستی می گوید:

افعال انسان یک نسبتی با خود آدمی دارد و نسبتی دیگر با خدای تعالی، و نسبت دومی آن، باعث نمی شود که نسبت اوّلی اش باطل و دروغ شود، چون این دو نسبت در عرض هم نیستند بلکه در طول

۱- ۲۵. المیزان، ج ۱، ص ۱۰۰.
۲- ۲۶. همان، ص ۹۶.

هم هستند. مطلب دوم این است که افعال همان طور که مستند به علّت تامه خود هستند - این نسبت ضروری و وجوبی است - همچنین مستند به بعضی از اجزای علت تامه خود نیز هستند مانند انسان که یکی از اجزاء علت تامه فعل خویش است (نسبت هر چیز به جزئی از علّت تامه اش، نسبت امکان است نه ضرورت و وجوب). پس صرف این که فعلی از افعال به ملاحظه علّت تامه اش ضروری الوجود و واجب باشد مستلزم آن نیست که از لحاظی دیگر ممکن الوجود نباشد، زیرا هر دو نسبت را دارد و این دو نسبت باهم منافات ندارد و انسان به خاطر لحاظ دوم، هر عملی را انجام می دهد اساس عملش امید و تعلیم و تربیت و امثال آن است.(۱)

بنابراین هم خدا در فعل انجام گرفته دخیل است و هم انسان؛ خداوند متعال از حیث قدرت و ایجاد آن فعل مؤثر است و انسان نیز در محدوده اعتباریاتی که برای افعال معین شده است.(۲)

برای تبیین بهتر مسئله، بیان دیگر علامه طباطبایی را در این موضوع ذکر می کنیم که می نویسد:

هر معلول با حد وجودی که دارد، مستند به علت خویش است؛ در نتیجه همان طور که یک فرد از انسان با تمامی حدود وجودی اش، از پدر و مادر، و زمان و مکان و شکل و اندازه کمی و کیفی و سایر

۱- ۲۷. المیزان، ج ۱، ص ۱۱۰.
۲- ۲۸. ر. ک: نهایه الحکمه، ص ۳۶۸.

عوامل مادی اش، مستند به علت اولی است، همچنین فعل انسان هم با تمامی خصوصیات وجودیش مستند به همان علت اولی است؛ بنابراین فعل آدمی اگر مثلاً به علت اولی و اراده ازلی و واجب او منسوب شود، باعث نمی شود که اراده خود انسان در تأثیر باطل گردد و بگوییم که اراده او هیچ اثری در فعلش ندارد، برای این که اراده واجبه علت اولی، تعلق گرفته است به این که فعل نامبرده از انسان نامبرده بااراده و اختیارش صادر شود با این حال اگر این فعل در حال صدورش بدون اراده و اختیار فاعل صادر شود لازم می آید که اراده ازلی خدای تعالی از مرادش تخلف بپذیرد، و این محال است.(۱)

۱– ۲۹. المیزان، ج ۱، ص ۱۰۹.

فصل دوم : ادله فلسفی – کلامی اختیار انسان

مقدمه

درباره موضوع جبر و اختیار، در علم کلام سه نظریه جبریه، مفّوضه و امر بین الامرین مطرح شده است.

در اینجا به ذکر استدلال آن ها و نقد و بررسی هر یک می پردازیم.

۱. جبرگرایان

جبرگرایان

اشاره

به اعتقاد جبرگرایان، بین موجودات و خواصشان هیچ گونه ارتباطی وجود ندارد، از این رو نمی توان گفت «آب سرد است» یا «خورشید منیر است» و آب را در سردی و خورشید را در منیر بودن مؤثر دانست. البته می توان بین موجودات و آثار و خواصشان اسناد مجازی جاری دانست، ولی اسناد حقیقی فقط درباره پروردگار جهان ثابت است، زیرا موجودات هیچ گونه نقشی در ترتب آثار و خواص ندارند، برای مثال حرارت، ارتباطی با آتش ندارد و آب تأثیری در سردی ندارد. البته اراده خداوند متعال بر این تعلق گرفته که بطور مستقیم و بدون مقدمه به دنبال آتش، حرارت را ایجاد می کند، امّا در مواردی مثل به آتش انداختن حضرت ابراهیم علیه السلام، این عادت را جاری نمی سازد: «قُلنا یا نارُ کُونِی

ص:۴۱

بَرْداً وَسَلاماً عَلی إِبْراهِیمَ؛(۱) گفتیم: ای آتش، بر ابراهیم سرد و سلامت شو».

جبری ها حتی نتایج اشکال اربعه منطق را نیز بر اساس همان اصل «عادت خداوند» تحلیل می کنند، به این صورت که «عادت اللّه» بر این جاری شده که به دنبال تشکیل قضیه ای مثل «العالم متغیر و کل مُتغیّر حادث، فالعالم حادث»، علم به نتیجه پیدا کنیم؛ از این رو اساس و ریشه علم مذکور، بنا و عادت خداوند است و الّا شکل اول اثری ندارد. جبرگراها در مورد افعال اختیاری معتقدند فرد خیال می کند که خود اراده کرده و به دنبال اراده، بدون این که بین اراده و مراد ارتباطی باشد، خود مراد را ایجاد می کند. بنابراین نه ارتباطی بین انسان و مراد هست و نه ارتباطی بین انسان و اصل اراده. این مطلب قاعده ای کلی است و در تمام موجودات، اعم از انسان، حیوان، گیاه و جماد و حتی در تشکیل قضایا و نتایج حاصله از آن ها جاری است.

در اینجا به نقد و بررسی ادله جبرگرایان می پردازیم.

دلیل اوّل

دلیل اوّل: اگر انسان که خود «ممکن الوجود» است فاعل بالاراده باشد، عنوان «مؤثر» پیدا می کند، از این رو با توجه به آیه شریفه «یا اَیُّهَا النّاسُ أَنْتُمُ الفُقَرآءُ إِلی اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الغَنِیُّ الْحَمِیدُ؛(۲) ای مردم، شما همگی نیازمند به خدایید، تنها خداوند است که بی نیاز و شایسته هرگونه حمد و ستایش است»، چگونه چیزی که خودش فقر محض است و بهره ای از هستی ندارد، می تواند در خود یا حتی غیر خود افاضه وجود کند؟ حال آن که قاعده مسلم «لا مُؤَثِّرَ فِی الوُجود إلّا اللَّه» به

۱- ۳۰. انبیاء {۲۱} آیه ۶۹.
۲- ۳۱. فاطر {۳۵} آیه ۱۵.

نفی جنس و حقیقت مؤثریت پرداخته و مؤثریت در اشیا را به ذات باری تعالی اختصاص داده است.

در نقد این دلیل، آیت اللّه فاضل لنکرانی در ایضاح الکفایه می گوید:

لازمه دلیل جبریون این است که ما برای اشیا و انسان، در عرض خداوند متعال، مؤثریت قائل شویم که در این صورت با قاعده مسلّمه «لاـ مؤثر ...» در تعارض است، اما اگر برای انسان، مؤثریتی قائل شویم که در طول تأثیر الهی و از شؤون تأثیر الهی باشد، در این صورت نه تنها با «لا مؤثر فی الوجود ...» مخالفتی ندارد، بلکه مؤید آن نیز می باشد.(۱)

به عبارت دیگر، اراده خدا به این تعلق گرفته است که افعال به اختیار انسان صادر شود، پس اگر کاری را بدون اراده انجام بدهد، جبر می شود؛ چون اراده خدا به این تعلق گرفته که انسان آزاد و اراده کننده باشد، یعنی اراده خدا به فعل انسان تعلق نگرفته، بلکه اراده الهی این است که انسان مرید باشد؛ به عبارتی، انسان مجبور است که مختار باشد.

دلیل دوم

دلیل دوم: همان طور که قدرت پروردگار جهان، عمومیت و اطلاق دارد، علم او نیز دارای اطلاق و عمومیت است و همان طور که دلیل نقلی و عقلی بر مطلق بودن قدرت او دلالت می کند، بر اطلاق علم او هم دلالت می نماید و علم خداوند از صفات کمالیه است که هم اصل آن باید برای خداوند ثابت باشد و هم مرتبه کامله اش، از این رو علم پروردگار، مطلق و غیر محدود است و شامل تمام اشیا

۱- ۳۲. ایضاح الکفایه، ج ۱، ص ۴۶۲.

و معلومات می شود. جبری ها از این مطلب نتیجه گرفته اند که: از جمله اشیایی که متعلّق علم الهی قرار گرفته، اعمال اختیاری و ارادی بندگان مانند قیام ها، قعودها و قتل هاست و هیچ اشکالی ندارد که علم خداوند به آن ها تعلق پیدا کند. در نتیجه اگر علم پروردگار، متعلق افعال بندگان شد، اعمال آنان اضطراراً تحقق پیدا می کند، در غیر این صورت باید علم خداوند مطابق با واقع نباشد و نعوذ باللّه که علم او جهل باشد.(۱) خیام نیز در تأیید این دیدگاه چنین می سراید:

من می خورم و هر که چو من اهل بود

می خوردن من به نزد او سهل بود

می خوردن من، حق ز ازل می دانست

گر می نخورم، علم خدا جهل بود

پاسخ: در نقد این استدلال جبرگرایان می توان گفت: اوّلاً، همان طور که خدا به اعمال ما عالم است، قطعاً به اعمال خود نیز آگاه است، اگر بنا باشد علم خداوند به اعمال ما باعث سلب قدرت از ما شود می باید این نتیجه در مورد علم خداوند متعال نسبت به خویش نیز ثابت باشد؛ ثانیاً، خداوند علم دارد به این که چه فعلی از انسان با اختیار صادر می شود، پس اگر ما مجبور باشیم، علم خدا تبدیل به جهل می شود؛ از این رو وقتی علم خدا جهل نیست که ما آزاد باشیم. اشتباه خیام این بوده است که فکر می کند علم خدا به افعال انسان تعلق می گیرد، در حالی که علم خدا به کیفیت فعل تعلق می گیرد و در کیفیت فعل نیز اراده انسان دخالت

۱- ۳۳. المطالب العالیه، ج ۹، ص ۵۷ ؛ ایضاح الکفایه، ج ۱، ص ۴۷۱.

دارد. اگر کسی علم دارد که این ماشین با این شرایط رانندگی تصادف خواهد کرد، آیا علم او باعث تصادف شده است؟!

خواجه نصیر در جواب خیام چنین سروده است:

این نکته نگوید آن که او اهل بود

زیرا که جواب شبهه اش سهل بود

علم ازلی علّت عصیان کردن

نزد عقلا ز غایت جهل بود

مدّعای جبرگراها این است که خداوند متعال، علت تامه افعال انسان است، و بر آن دلیل می آورند که علم، علت تامه اعمال بندگان می باشد؛ امّا دلیل آنان از مدعایشان، سست تر است، زیرا در مدعا پروردگار جهان را علت تامه افعال می دانند، امّا در اقامه دلیل می گویند چون علم خداوند با ذات او متحد است، پس علت تامه افعال عباد می باشد؛ به عبارت دیگر، در مدعای خود ذات را علت تامه افعال عباد معرفی می کنند و در اقامه دلیل، علم را به دلیل اتحاد با ذات، علت تامه افعال به ظاهر اختیاری انسان می دانند. حال این سؤال مطرح می شود که: آیا لفظ «عالم» در «اللّه تعالی عالم است» و «زید عالم است» دارای دو معنای متفاوت است یا این که مفهوم در هر دو جمله یکی می باشد؟

واضح است که دو معنای متفاوت نیست و معنای کلمه عالم در هر دو مثال متحد است. البته دو فرق خارجی بین دو معنا (نامحدود بودن و ذاتی بودن علم خداوند برخلاف انسان) ارتباطی به عالم مفهوم ندارد. بر این اساس اگر من علم پیدا کردم که زید، دو روز دیگر مسافرت می کند و آن مسافرت هم تحقق پیدا کرد، آیا علم من که با واقع «مطابقت» دارد از زید سلب اراده و اختیار می کند و مسافرت او نمی تواند اختیاری باشد؟! اگر من در مقدمات اراده کمترین اثری نداشته، او را ملاقات نکرده و همچنین او را به مسافرت تشویق ننموده ام، چگونه علم و اطلاع من می تواند اراده و اختیار را از او سلب کند؟ علم پروردگار جهان نیز به آن واقعه جزئی (مسافرت زید) از نظر حقیقت و ماهیت، هیچ فرقی با علم ما ندارد؛ همان طور که من به مسافرت زید، عالم هستم و علم من با واقع مطابقت دارد و این مطابقت با واقع، از زید سلب اراده و اختیار نمی کند،

علم پروردگار متعال نیز همین طور است و علم او به اعمال بندگان باعث سلب اراده از آن ها نمی شود.

نکته شایان ذکر این که جبرگرایان از طریق مطابقت علم خداوند متعال با واقع می خواهند غیر ارادی بودن اعمال بندگان را اثبات کنند، حال آن که با دقت در ادعای آنان نتیجه معکوس به دست می آید؛ زیرا روشن است که بین حرکت دست یک انسان سالم و دست یک انسان مبتلا ـ به رعشه تفاوت وجود دارد؛ همان طور که پروردگار متعال، علم به حرکت اختیاری دست انسان سالم دارد، به حرکت دست انسان مرتعش نیز عالم است و هر دو علم برای خداوند تحقق دارد و هر دو نیز مطابق با واقع است. اگر علم خداوند مطابق با واقع می باشد، واقعیت در این دو واقعیت بیان شده متفاوت است.

جبری ها می گویند علم، سلب اراده و اختیار و ایجاد اضطرار می کند و حرکت دست مرتعش با حرکت ارادی، در اثر «علم» یکی می شود، حال آن که اگر علم، بخواهد با واقع مطابقت داشته باشد، باید همان واقع را نشان بدهد، لازمه مطابقت علم با واقع، این است که علم متعلق به حرکت دستِ مرتعش، واقع را ارائه دهد که همانا اضطراریت است و علم متعلق به حرکت دست سالم

ص:۴۶

نیز واقع را نشان می دهد که همان حرکت اختیاری و ارادی دست می باشد. بنابراین واقعیت در این مثال آن است که بین این دو حرکت که از دو دست سالم و مریض صادر می شود، تفاوت وجود دارد. پس دلیل دوم جبری ها نه تنها ادعای آنان را ثابت نمی کند، بلکه می تواند دلیل محکمی علیه خودشان باشد.

علّامه طباطبایی قدس سره درباره این استدلال جبرگرایان می نویسد:

این حرف وقتی صحیح است که دارای اصالت باشد و در ازل و قبل از آن که وجود پیدا کند و هستی بپذیرد، دارای تحقق و ثبوتی باشد، تا علم به آن تعلق گیرد و ماهیت، چنین اصالت و تقدمی بر وجود ندارد. دوم این که مبنای این برهان بر این است که: علم خدای تعالی به موجودات، علمی حصولی نظیر علم ما به معلوماتمان باشد که همواره به مفاهیم متعلق می شود، در حالی که موجودات برای خدای تعالی معلوم به علم حضوری اند نه حصولی. سوم اینکه علم ازلی خدای تعالی به معلومات لایزالی، یعنی معلوماتی که تا لایزال موجود می شوند، اگر به تمامی قیود و مشخصات وجودی آن چیز که یکی از آن ها حرکات و سکنات اختیاری آن است، تعلق گیرد، علم به تمام معنا و به حقیقت معنای کلمه است؛ خدای تعالی از ازل عالم است به این که انسان مثلاً دو قسم حرکت دارد: یکی غیر اختیاری از قبیل رشد و نمو و زشتی و زیبایی و امثال آن، و دیگری هم حرکات اختیاری از قبیل نشستن و برخاستن، و اگر صرف تعلق علم خدا به خصوصیات وجودی این فرد ضرورتی در او پدید آورد و این ضرورت

صفت خاصی به وجود آورد، باز این صفت، صفت خاص اختیاری او می شود.(۱)

دلیل سوم

دلیل سوم: انسان و فاعل مختار اراده می کند حرکت دست محقق می شود، اما منشأ آن اراده چیست؟ اراده که یک امر حادث نفسانی مسبوق به عدم است، از کجا ناشی می شود؟ اگر آن اراده، مستند به اراده دیگری شود، همین سؤال در اراده دوم نیز مطرح است. همچنین اگر اراده سومی مطرح گردد سؤال از منشأ اراده سوم نیز مطرح می شود؛ به همین ترتیب ادامه می یابد تا منجر به تسلسل می شود و تسلسل محال است یا لااقل بطلانش مسلّم، پس راه حل چیست؟

جبری ها در حل این مسئله، دو قسم را مطرح می کنند:

الف) اراده که به حرکت دست تعلق گرفته، غیراختیاری است، یعنی ابتدا امری اضطراری به نام اراده، تحقق پیدا می کند و به دنبال آن مراد محقق می شود، مانند حرکت دست مرتعش که غیرارادی است؛ از این رو اگر اراده، غیراختیاری شد، دیگر فرقی نمی کند که «فعل» را غیراختیاری تلقی کنیم یا «اراده» را که منشأ فعل است، زیرا در هر صورت آن عمل خارجی ذاتاً امری غیراختیاری می شود؛

ب) اراده ما دارای علل و ریشه هایی است که با ملاحظه آن علل، آن ها به اراده ازلی حق تعالی منتهی می شوند؛ یعنی منشأ اصلی اراده انسان، همان اراده خداست. بنابراین اگر منشأ اصلی، اراده ازلی باشد، روشن است که چنانچه «اراده اللّٰه» متعلق به اراده ما بشود، امکان تخلف ندارد، در نتیجه اراده ما اضطراری است و به اختیار ما نیست.

۱- ۳۴. المیزان، ج ۱۵، ص ۲۵۱.

بنابراین، هر یک از این دو شق که پـذیرفته شود، مجبور بودن انسان در کارهایش اثبات می شود. شاید بهترین دلیل جبری ها، همین دلیل باشد.

پاسخ: صـدرالمتألهین در اسـفار به دلیل سوم جبری ها پاسخ داده است که به علت اهمیت این دلیل، آن را به طور مفصل ذکر می کنیم:

افعال ارادی و اختیاری انسان، دارای دو جهت است و از دو نظر باید بررسی شود و هیچ گاه نباید با یکدیگر مخلوط کرد:

الف) جهت عقلایی: عقلا و شارع مقدس به افعال اختیاری، توجه داشـته و برای آن، قانون مدح و ذم، و ثواب و عقاب در نظر گرفته اند، یعنی در برابر مخالفت و موافقت با هر عملی اسـتحقاق عقوبت و مثوبت مطرح است و این مسلّم است. حضرت علی علیه السلام می فرماید:

لو کـان کـذلک لَبَطَـلَ الثَّواب و العِقاب و الامرُ و النَّهی و الزَّجْر و سـقط معنَی الوَعـد وَالْوَعیـد و لم یکن علی مسـی ءٍ لائِمَه ولا لِمُحْسن مَحَمَّده؛(۱) اگر این گونه باشـد (مختـار نباشـیم)، ثواب و عقـاب، امر و نهی و منع باطل می شود، وعـده و وعیـد الهی معنایی نخواهد داشت و برای گناهکار ملامت کننده و برای نیکوکار، تمجید کننده ای نخواهد بود.

ب) جهت فلسـفی: (جهت واقع بینی و واقع شناسی): در این جهت توجهی به مردم، عقلا، ثواب و عقاب نیست، بلکه واقعیت و خصوصیت فعل ارادی مطرح است. فعل اختیاری انسان، از واقعیات جهان هستی بوده و هدف فلسفه نیز

۱- ۳۵. شیخ صدوق، توحید، باب القضاء و القدر، روایت ۲۸.

کشف واقعیات و پی بردن به حقایق هستی است. اراده ای که در افعال اختیاری تحقق دارد، مسلّماً صفتی نفسانی و واقعی و از اوصـاف ذات اضـافه است، نه امری اعتبـاری و تخیلی؛ یعنی اراده بـدون ارتبـاط به مراد تصـور نمی شـود؛ برای مثـال در مورد کسـی که تصمیم به زیارت مرقد امام رضاعلیه السلام گرفته، با سه عنوان مواجه هستیم: ۱- شخص مرید، ۲- اراده ای که قائم به ذات و نفس مریـد است، ۳- مراد که همـان زیـارت است. آیـا همان طور که زیارت حضـرت، مراد بوده، به اراده زائر اراده دیگری نیز تعلق گرفته است یـا نه.(۱) ماننـد این که صـفت حب که قـائم به نفس انسـان است، در عین حال، ارتباطی با متعلق خودش یعنی شی ء محبوب نیز دارد؛ چنانچه شی ء محبوب اصلاً در عالم نمی بود صفت «حب» تحقق پیدا نمی کرد. پس غیر از محب، حبّ و محبوب، متغیر چهـارمی وجود نـدارد، از این رو معنـا نـدارد که نفس «حب» هم محبوب انسـان باشـد؛ همـان گونه که صـحیح نیست سؤال شود که: نفس علم هم معلوم است یا نه؟ پس اراده، بدون ارتباط به مراد، تصور نمی شود و این سؤال اشتباه است که همان طور که زیارت مراد بوده، نفس اراده هم که صفتی نفسانی است، متعلق اراده بوده است؟

در استدلال نقضی صدرالمتألهین از این اشکال غفلت شده که اگر جبرگرایان بگویند: درست است که نمی توانیم سؤال کنیم آیا اراده هم متعلّق اراده قرار گرفته یا نه، اما این پرسـش مطرح است که «اراده، یک صـفت نفسانی قائم به نفس مریـد است و مسلماً یک امر حادث است و تصمیم و اراده رفتن به زیارت

ص:۵۰

۱- ۳۶. اسفار، ج ۶، ص ۳۷۹.

که مورد مثال ایشان بود، یک صفت نفسانیه ازلیه نیست، بلکه انسان، بعد از بررسی جوانب مختلف، تصمیم به زیارت می گیرد، اما اساس، منشأ و ریشه اراده مذکور چیست؟ آیا منشأ اراده در محدوده اختیار ما بوده یا این که اضطراری است. از این جهت به نظر می رسد جواب ملاصدرا کامل نیست.(۱)

پاسخ دومی که علمای شیعه به دلیل سوم جبرگرایان داده اند این است که انسان دارای دو نوع عمل می باشد:

الف) بعضی از اعمال، خارج از نفس انسان و مربوط به اعضا و جوارح است، مانند اکثر افعال انسان از قبیل خوردن و آشامیدن. البته بعضی از افعال انسان به کمک ابزاری که آدمی آن را استخدام می کند انجام می پذیرد و برخی دیگر به واسطه اعضا و جوارح. شایان ذکر است که حرکات اعضا و جوارح انسان، اختیاری و کاملاً مسبوق به اراده است، برخلاف عضو بیمار مانند رعشه که بدون اختیار حرکت می کند؛

ب) برخی اعمال مربوط به دایره نفس انسان است و در خارج نمایی ندارد.

حال این سؤال مطرح می شود که آیا اعمال خارجی و نفسانی در یک ردیف هستند یا این که تفاوت دارند؟

در تبیین این سؤال می توان گفت یکی از اعمال نفسانی انسان «تصور» است. معنای تصور، التفات و توجه ذهنی به شی ء متصور است؛ برای مثال به مجرد تصور «انسان»، مفهوم انسان در ذهن متصور می شود. مسلماً تصور با ما ارتباط

۱- ۳۷. ایضاح الکفایه، ج ۱، ص ۴۸۷، با تلخیص.

دارد و با عمل ما، عنوان «متصوَّر» و «متصوِّر» تحقق پیدا می کند، اما آن تصور، فعلی نیست که خارج از دایره نفس باشد. هنگامی که فرد اراده می کند دستش حرکت کند چندین مقدمه باید محقق شود: ۱- تصور مراد، ۲- تصدیق به فایده، ۳- میل، ۴- هیجان، ۵- عزم و شوق مؤکد.

حال آیا در باب تصور هم ابتدا باید «تصور» را تصور کرد تا سپس تصدیق به فایده تصور، بعد میل و رغبت به تصور پیدا شود و ...؟

تفاوت بین آن دو در این است که اختیاری بودن عمل خارجی فاعل مختار، به این است که مسبوق به اراده ماست؛ وقتی حرکت دست را اراده می کنیم، بعد از مقدمات مذکور، اراده محقق می شود و شی ء مراد جامه عمل می پوشد؛ امّا هنگامی که انسان می خواهد در مورد امری «تصور» و التفاوت ذهنی پیدا کند، نیازی به مقدمات مذکور ندارد و لزومی ندارد که ابتدا «تصور» را «تصور» نماید. و سپس تصدیق به فایده آن بکند و ...

نتیجه بحث بالا این است که در تحقق اعمال اختیاری خارجی، «اراده» و مقدمات آن لازم است، اما در اعمال اختیاری نفسانی نیازی به اراده و مقدمات آن نیست، بلکه بر اساس قدرت الهی که به نفس انسان عنایت شده - «وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي»، انسان قدرت خالقیت، ایجاد تصور، تصدیق و اعمال اختیاری نفسانی را دارد.

از بحث درباره تصور، دو نتیجه می گیریم: ۱- به طور حتم، «تصور» عمل اختیاری انسان است و او اجباری به تصور آن ندارد؛ ۲- در عین حال که آن عمل نفسانی اختیاری است، به این معنا نیست که مسبوق به اراده و مقدمات آن باشد.

اما در مورد اراده، همان طور که تصور و تصدیق اموری نفسانی هستند، اراده نیز

عمل نفسانی اختیاری است. حال اگر اراده امری اختیاری است، پس بایـد آن امر اختیاری، مسـبوق به اراده باشـد و قبل از آن، اراده ای محقق باشد. پس دلیل سوم جبری ها صحیح و بجاست.

پاسـخ: همان طور که اشاره کردیم، اراده ماننـد تصور و تصـدیق است و همگی در یک صف واقع شده و جزء اعمال اختیاری نفسـانی است؛ یعنی همـان طور که لزومی نـداشت «تصـدیق» مسـبوق به اراده و مقـدمات پنـج گانه باشـد، اراده نیز همین طور است؛ بدین معنا که وقتی اراده و مبادی آن (تصور شـی ء مراد، تصدیق به فاعلی مراد، میل، هیجان و رغبت به آن) محقق شد، اراده تحقق پیـدا می کنـد و نفس انسان به علت موهبت الهی اراده می کنـد و لزومی ندارد که قبل از آن اراده دیگری باشد تا اشـکال تسـلسل یا اضـطرار لازم آید. این گفته جبرگرایان که نمی توان بدون دقت، اعمال نفسانی را با اعمال خارجی مقایسـه کرد و گفت اعمال نفسانی نیز حتماً باید مسبوق به اراده باشد، مثل این مغلطه است که هر موجودی نیاز به علت دارد. البته این ادعـا در مورد موجودات ممکن الوجود درست است، امّـا در مورد «واجب الوجود» بایـد دلیل معتبر بر این ادعا اقامه کرد، زیرا مفهوم واجب الوجود این است که نیازی به علت ندارد. پس چگونه نفس انسان قدرت خلاقیت اراده را دارد؟

برای مثـال وقتی از مهنـدس باتجربه نقشه جدیـدی درخواست شود، با توجّه به قـدرت خلاقیتی که دارد با این که این نقشه در ذهنش وجود نداشته آن را طراحی می کند.

در جواب صـدرالمتألهین به دلیـل سوم جبری هـا به این سؤال که اراده انسـان از کجا ناشـی می شود، اشاره نشـده بود. به طور خلاصه اراده امری اختیاری نفسانی

است و در عین حال مسبوق به اراده نیست تا تسلسل یا اضطرار لازم آید، بلکه قدرتی است که خداوند به انسان عنایت فرموده تا بتواند تصور، تصدیق و اراده را خلق کند، بدون این که اضطراری در میان باشد.

دلیل چهارم

دلیل چهارم: خدا خالق بوده و قدرتش فراگیر است، نه تنها ما را خلق کرده، بلکه اعمال ما را هم خلق کرده است. خداوند در قرآن کریم می فرماید:

«وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَما تَعْمَلُونَ؛(۱) خداوند آفرید شما را و آنچه انجام می دهید». معلوم می شود این دلیل را قرآن نیز تأیید می کند. بنابراین عام بودن خالقیت خداوند مستلزم مجبور بودن انسان در اعمال خودش است.

پاسخ: در این آیه خالقیت طولی مراد است، چون اگر ما در عرض خدا باشیم، شرك می شود. خالقیت طولی آن است که خدا چیزی را می آفریند و آن چیز برای شی ء دیگری علت می شود؛ برای مثال حضرت عیسی علیه السلام فرموده است: «أَنِّی أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّینِ كَهَیْئَهِ الطَّیْرِ؛(۲) من از گل، چیزی به شکل پرنده می سازم». این خالقیت در طول اراده خداوند است.

پس خدا خالق من است و من خالق اعمال خودم، از این رو می توان عمل مرا به خدا نسبت داد.

استاد مطهری در این زمینه می گوید:

انسان قادر است عملی را که صد در صد با غریزه طبیعی و حیوانی او موافق است و هیچ رداع و مانعی [هم در برابرش وجود ندارد، به

۱- ۳۸. صافات {۳۷} آیه ۹۶.

۲- ۳۹. آل عمران {۳} آیه ۴۹.

حکم تشخیص و مصلحت اندیشی ترک کند و قادر است کاری که صد در صد مخالف طبیعت است و هیچ گونه عامل تهدید کننده خارجی هم وجود ندارد، به حکم مصلحت اندیشی و نیروی خرد انجام دهد. انسان مانند حیوان تحت تأثیر محرکات نفسانی و رغبت های درونی واقع می شود، اما در مقابل آن ها دست بسته و مسخر نیست.(۱)

بعلاوه، اگر آیه فوق را مانند جبری ها معنا کنیم، زشتی های اعمال انسان نیز به خدا منتسب می شود، در حالی که مفسران بزرگ این گونه آیات را چنین تفسیر می کنند: جهات زشتی که در اعمال بندگان و گناهان ایشان هست جهات و حیثیاتی عدمی است که متعلَّق خلقت قرار نمی گیرد و از این جهت خالق نمی خواهد؛ بنابراین اطاعت و معصیت، مانند ازدواج و زنا و خوردن مال حلال و حرام، با این که عمل خارجی آن ها یکی است، به دلیل موافقت یا مخالفت دستور خداوند، عنوان اطاعت یا معصیت پیدا می کنند و مخالفت جهت عدمی است.

فعل را اگر به خلقت خدا نسبت می دهیم، از جهت وجود است و مستلزم این نیست که از جهت زشتی و گناه بودن هم مستند به خلقت بدانیم و بگوییم گناه و کار زشت را هم خدا آفریده، زیرا این جهت عدمی است و فعل از جهت عدم نمی تواند در خارج وجود داشته باشد و از لحاظ وجودیش هم جزء باطل نیست تا خلقت خود

ص:۵۵

۱- ۴۰. مجموعه آثار، ج ۱، ص ۳۹۸.

عمل، خلقت باطل باشد.(۱)

«وَما خَلَقْنَا السَّمواتِ وَالأَرْضَ وَما بَيْنَهُما إِلّا بِالْحَقِ ۚ وَإِنَّ السّاعَةَ لَأَتِيَةٌ؛(۲) و ما آسـمان ها و زمین و آنچه بین آن دو است را خلق نکردیم مگر به حق، و همانا قیامت هر آینه می آید.

دلیل پنجم

دلیل پنجم: کاری که انسان انجام می دهد، نمی تواند دوباره عین همان کار را انجام دهد؛ برای مثال اگر سـنگی را پرت کرد، بار دوم و سوم نمی توانـد آن را تکرار کنـد و دقیقاً به همان جا بزند، و چون نمی تواند مثل بار اول انجام دهد، پس او نیسـت که کار را انجام می دهد؛ اگر او دخالت داشت، باید بتواند عین آن را دوباره تکرار کند.(۳)

جوابی که خواجه نصـیرالدین به این شـبهه داده، این است که بعضـی از کارهـای انسان قابل تکرار است، مثل حرکت دست و اندام یا گفتن ۴ = ۲ * ۲، اگر تکرار هم بشود باز نتیجه همان است.

جواب دوم خواجه این است که من به اصل سنگ زدن علم دارم ولی به تفاصیلش علم ندارم.

دلیل ششم

دلیل شـشم: یکی از قواعد فلسـفی این است که «الشـی ء ما لَم یَجب لَم یُوجد»؛ وقتی که علت تامه چیزی، به طور کامل فراهم شد، معلول ایجاد می شود و این موجود شدن جبر است که امروزه از آن به «دترمینیسم» تعبیر می شود.

۱- ۴۱. المیزان، ج ۱۲، ص ۱۸۹.

۲- ۴۲. حجر {۱۵} آیه ۸۵.

۳- ۴۳. الحاشیه علی الهیات، الشرح الجدید للتجرید، ص ۱۴۸.

نکته شایان ذکر این که غربی ها در مسائل فلسفی قائل به جبر، و در مسائل اجتماعی قائل به آزادی هستند، به اعتقاد آنان، فکر انسان مجبور محیط است و محیط فکر ما را تعیین می کند؛ اما از دیدگاه اسلامی، فکر مجبور محیط نیست.

پاسخ: اوّلاً اراده انسان از اجزای علت تامه پدید آمدن اشیاست و تا علت تامه نباشد، معلول محقق نمی شود؛ ثانیاً، قانونی هست که می گوید: «اَلْاِمتِناعُ بِالاختیار لا یُنافِی الاختِیار»، یعنی امتناع و اجباری که منشأ آن یک فعل اختیاری بوده است منافاتی با آزادی انسان ندارد، مثل پریدن از پشت بام که وقتی پرید، دیگر اراده ای ندارد و جلوی سقوط خود را نمی تواند بگیرد. ولی این جبر ناشی از سوء اختیار وی بوده است.

دلیل هفتم

دلیل هفتم: دلیل دیگر جبری ها برداشت از برخی آیات و روایات است، از جمله:

۱- «فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشآءُ وَيَهْدِی مَنْ يَشآءُ؛(۱) پس خدا هر کس را بخواهد (و مستحق بداند) گمراه، و هر کس را بخواهد (و شایسته بداند) هدایت می کند».

۲- «وَما رَمَيْتَ اِذْ رَمَيْتَ وَلكِنَّ اللَّهَ رَمَی (۲) و این تو نبودی (ای پیامبر که خاک و سنگ به صورت آن ها) انداختی بلکه خدا انداخت.

۳- روایت«السَّعید سَعیدٌ فِی بَطنِ اُمّه والشَّقِی شقیٌّ فِی بَطن اُمّه؛(۳) سعادتمند، در شکم مادرش سعادتمند است و بدبخت، در شکم مادرش بدبخت است».

ص:۵۷

۱- ۴۴. ابراهیم {۱۴} آیه ۴.
۲- ۴۵. انفال {۸} آیه ۱۷.
۳- ۴۶. بحارالانوار، ج ۵، روایت ۱۳.

پاسخ: جواب کلی آیات این است که هدایت کردن خدا بی دلیل نیست، چون خداوند حکیم است؛ هر کس زمینه گمراهی ایجاد کند خدا گمراهش می کند؛ به تعبیر علامه طباطبایی قدس سره در المیزان، این «ضلالت مجازاتی» است، و کسی که زمینه هدایت فراهم کرد، خدا او را هدایت می کند: «قُل إِنّ اللَّهَ یُضِلُّ مَنْ یَشآءُ وَیَهْدِی إِلَیْهِ مَنْ أَنابَ؛(۱) بگو خداوند هر کس را بخواهد گمراه و هر کس که باز گردد به سوی خودش هدایت می کند (کمبودی در معجزه ها نیست لجاجت آن ها مانع است)».

«مَنْ کانَ یُرِیدُ الْعاجِلَهَ عَجَّلَنا لَهُ فِیها ما نَشآءُ لِمَنْ نُرِیدُ؛(۲) آن کس که (تنها) زندگی زودگذر (دنیا) را می طلبد، آن مقدار از آن را که بخواهیم و به هر کس که اراده کنیم می دهیم».

«کُلُّ امْرِیٍ بِما کَسَبَ رَهِینٌ؛(۳) هر کس در گرو اعمال خویش است» و «لَها ما کَسَبَتْ وَعَلَیْها مَا اکْتَسَبَتْ؛(۴) (انسان) هر کار (نیکی) را انجام دهد، برای خود انجام داده و هر کار (بدی) کند، به زیان خود کرده است».

اما در جواب از روایت می توان گفت: اوّلاً کلمه «امّ» گاهی به معنای قبر به کار رفته است؛ یعنی وقتی انسان را در قبر گذاشتند، معلوم می شود سعادتمند است یا شقیّ، و ظاهر در دنیا ملاک نیست؛ ثانیاً، در بحار حدیثی بدین معنا آمده است: خدا به این که چه کسی در آینده سعادتمند و چه کسی شقی می شود علم

۱- ۴۷. رعد {۱۳} آیه ۲۷.

۲- ۴۸. اسراء {۱۷} آیه ۱۸.

۳- ۴۹. طور {۵۲} آیه ۲۱.

۴- ۵۰. بقره {۲} آیه ۲۸۶.

دارد، یعنی مربوط به علم خداست؛ خدا علم دارد که چه کسی هدایت می شود و چه کسی گمراه می گردد. در مورد آیه شریفه «فَمِنْهُمْ شَقِیٌّ وَسَعِیدٌ»(۱) نیز این گونه تفسیر شده است:

خدا خبر داده که جماعتی از مردم در روز قیامت شقی و جماعتی دیگر سعیدند؛ این حکمی است که الآن کرده، ولی به قیامت مربوط می شود و این هم مسلم است که حکم خدا در ظرف خودش تخلف ندارد و لیکن معنایش این نیست که شقی و سعید در قیامت، الآن نیز شقی و سعید باشد یا خدا الان حکم کرده باشد که سعید و شقی، دائماً سعید و شقی هستند.(۲)

جواب سوم این است که خدا زمینه های گمراهی و هدایت هر کسی را می داند، برای بعضی، زمینه هدایت بیشتر فراهم است و برای بعضی کمتر، مثل بچه ای که در شهری مذهبی در خانواده ای متدین به دنیا می آید یا آدمی که در بلاد کفر متولد می شود، غالباً در اوّلی آمادگی صلاح و در دومی زمینه گمراهی بیشتری وجود دارد، و روایت هم غالب را می گوید و ثواب و عقاب هم به دلیل این زمینه هاست؛ به همین دلیل است که گناه همسر پیامبر بیشتر است تا دیگری، و ثوابِ اعمال نیک افرادی که در محیط فاسد رشد می کنند بیشتر است.

استاد مصباح یزدی در کتاب نظریه سیاسی اسلام در ردّ نظریه اشاعره و جبرگرایان می گوید:

برخی از دانشمندان اسلامی نیز گرایش هایی به آن نظریه داشته اند.

۱- ۵۱. هود {۱۱} آیه ۱۰۵.

۲- ۵۲. المیزان، ج ۱۱، ص ۲۰.

در بین فرق اسلامی، اشاعره که از فرقه های کلامی اهل تسنن می باشند، به نظریه جبر گرایش دارند، ولی به نظر ما و اکثر مسلمانان، این اعتقاد مردود است، به لحاظ آن که: اوّلاً، مردم در حوزه رفتار و عمل همه خود را برخوردار از آزادی و اختیار می دانند؛ ثانیاً، اگر انسان مجبور بود دیگر جایی برای نظام های اخلاقی، تربیتی و دستگاه های حکومتی باقی نمی ماند؛ ثالثاً، در صورت عدم اختیار، تمجید در برابر کارهای خوب و سرزنش در مقابل افعال بد بیهوده است؛ رابعاً، این ویژگی انسان است که با وجود گرایش های گوناگون و گاه متفاوتی که دارد از قدرت گزینش و انتخاب برخوردار می باشد، چه آن ها خواسته های حیوانی باشد و یا الهی، و با این قدرت انتخاب است که می تواند به درجه ای از تعالی برسد که فرشتگان در برابر او خضوع کنند.(۱)

البته برخورداری انسان از این آزادی، امری تکوینی است و امروزه تقریباً کسی منکر آن نیست تا خود را صد در صد مجبور بداند. قرآن نیز بر این امر بدیهی تأکید دارد:

وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّکُم فَمَن شآءَ فَلْیُؤْمِنْ وَمَنْ شآءَ فَلْیَکْفُرْ...؛(۲) بگو این حق است از سوی پروردگارتان، هر کسی می خواهد ایمان بیاورد (و این حقیقت را پذیرا باشد) و هر کس می خواهد کافر گردد.

۱- ۵۳. نظریه سیاسی اسلام، ج ۲، ص ۱۷۸.
۲- ۵۴. کهف {۱۸} آیه ۲۹.

صدها آیه در این زمینه وجود دارد و حتی می توان گفت سراسر قرآن بر مختار بودن انسان تأکید دارد؛ زیرا قرآن برای هدایت انسان است و با فرض جبر، قرآن نیز بی فایده و بی اثر می شود.

قضا و قدر

فهم معنای دو واژه «قضا» و «قدر» در جهت تبیین موضوع جبر و آزادی بسیار مفید است؛ از این رو به تبیین آن ها می پردازیم.

راغب اصفهانی در مفردات می گوید: «القَضاء فَصل الامر قولاً کان ذلِکَ اَو فعلًا».(۱) استاد مطهری نیز این مفهوم را این گونه توضیح می دهد:

قضا به معنای حکم و قطع و فیصله دادن است. قاضی را از این جهت قاضی می گویند که میان متخاصمین حکم می کند و به کار آن ها فیصله می دهد و در قرآن این کلمه زیاد استعمال شده است، چه در مورد بشر و چه در مورد خدا و چه در مورد قطع و فصل قولی که سخنی موجب قطع و فصل بشود و چه در مورد قطع و فصل عملی و تکوینی که حقیقتی از حقایق موجب قطع و فصل گردد.(۲)

برای مثال می توان به آیه ۱۰ سوره جمعه اشاره کرد که «قُضیت» در آن به معنای تمام شدن و فیصله یافتن آمده است: «فَاِذا قُضِیَت الصَّلوه...».

استاد جعفر سبحانی به نقل از مقاییس اللغه ابن فارس می گوید:

۱- ۵۵. المفردات، ماده قضی، ص ۴۲۱.

۲- ۵۶. مجموعه آثار، ج ۱، ص ۳۸۱.

به جهت استحکام و اتقان و پایداری یک حکم به آن قضا گفته می شود و با توجّه به این خصوصیت در خلقت خدا این تعبیر آمده است.(۱)

شایان ذکر است برخی معتقدند کلمه «قضا» در قرآن، در هفت معنا آمده است و وجه مشترکی نیز برای آن ذکر کرده اند.(۲)

واژه «قدر» نیز به معنای اندازه و تعیین است و در بحث ما از نظر حقیقت و مفهوم باید قبل از قضا قرار گیرد؛ زیرا خداوند متعال ابتدا یک شی ء را اندازه گیری می کند و بعد از تعیین حدود، بر آن حکم می راند و آن تمام می گردد.

قضا القدر بفتح الدال وسکونه حدّ کلّ شی ء ومقداره وقیمته وثمنه ومنه قوله تعالی ومن قدر علیه رزقه ای بمقدار قلیل.(۳)

تمایز جبر از قضا و قدر

یکی از عوامل پیچیدگی و دشواری مباحث اعتقادی، عدم تبیین صحیح اصطلاحات اعتقادی به کار رفته در قرآن و احادیث است؛ از جمله این دانشواژه ها، «قضا» و «قدر» است. برداشت ظاهری، سطحی و لغوی می تواند تخدیر کننده روح و عامل سستی انسان و تحریف بسیاری از حقایق دین گردد و در مقابل، درک مقصود حقیقی قرآن از این مفاهیم می تواند بهترین محرک در پویایی انسان و فهم صحیح از مباحث دینی شود.

۱- ۵۷. جبر و اختیار، ص ۱۰۰.

۲- ۵۸. همان، ص ۲۵.

۳- ۵۹. المقاییس اللغه، ج ۵، ص ۶۳.

استاد مطهری در تبیین این مفاهیم می نویسد:

اعتقاد به قضا و قدر، آن گاه مستلزم جبر است که خود بشر و اراده او را دخیل در کار ندانیم و قضا و قدر را جانشین قوّه و نیرو و اراده بشر بدانیم و حال آن که از ممتنع ترین ممتنعات این است که ذات حقّ بلاواسطه در حوادث جهان مؤثر باشد، زیرا ذات حق، وجود هر موجودی را فقط و فقط از راه علل و اسباب خاص او ایجاب می کند. قضا و قدر الهی چیزی جز سرچشمه گرفتن نظام سببی و مسببی جهان از علم و اراده الهی نیست.

اگر مقصود از سرنوشت و قضا و قدر الهی انکار اسباب و مسببات و از آن جمله قوه و نیرو و اراده و اختیار بشر است، چنین قضا و قدر و سرنوشتی وجود ندارد و نمی تواند وجود داشته باشد. در حکمت الهی براهینی پولادین که جای هیچ گونه شک و ابهام باقی نمی گذارد، بر بی اساس بودن چنین سرنوشت و قضا و قدری اقامه شده است.

و اگر مقصود از سرنوشت و قضا و قدر، پیوند حتمیّت هر حادثه با علل خود و پیوند شکل گرفتن هر حادثه از ناحیه علل خود است، البته این حقیقتی است مسلّم، ولی اعتقاد به این گونه سرنوشت از مختصات الهیّون نیست و [هر] مکتب و روش علمی و فلسفی که به اصل علّیت عمومی اذعان دارد، ناچار است این گونه پیوندها را بپذیرد.(۱)

در همین مورد، علامه جعفری رحمه الله در کتاب جبر و اختیار می گوید:

۱- ۶۰. مجموعه آثار، ج ۱، ص ۳۸۴.

اگر ما معنای قضا و قدر و سرنوشت را این سان در نظر بگیریم که خداوند بزرگ در دستگاه پهناور هستی، میلیاردها عامل و پدیده را به جریان انداخته است و این عوامل و پدیده ها، گاهی برای انسان روشن است و گاهی دیگر تحت محاسبه قرار نمی گیرند، [در این صورت مفهوم صحیحی را برای قضا و قدر و سرنوشت پیدا کرده ایم. این گونه تفسیر درباره قضا و قدر نه تنها انسان را در کارهای خود مجبور نمی کند، بلکه او را وادار می کند که در راه افزایش معلومات خود بکوشد تا بتواند هرچه بیشتر آن ها را تحت محاسبه درآورده، در زندگی خود با موفقیت بیشتری روبرو گردد.(۱)

سرنوشت

استاد جعفر سبحانی در کتاب جبر و اختیار در خصوص جایگاه مسئله سرنوشت می نویسد:

برخی از مسائل فلسفی سطحی برای نوع مردم مطرح می باشد و همه مردم می خواهند از دلایل و نتایج آن آگاه گردند. اتفاقاً مسئله سرنوشت و آزاد یا مجبور بودن انسان از این مقوله است و هر انسانی که بهره ای از تفکر دارد، مایل است از طرّاح زندگی خود آگاه گردد و بداند که نقشه زندگی انسان ها به دست خود آن ها ترسیم می گردد و یا طرّاح آن کس دیگری است و او فقط روی خطوط از پیش تعیین شده گام برمی دارد؟(۲)

۱- ۶۱. جبر و اختیار، جعفر سبحانی، ص ۲۵۵.

۲- ۶۲. جبر و اختیار جعفر سبحانی، ص ۶.

بنابراین اعمال انسان، هم با خود او ارتباط دارد و هم با علل بیرونی و خداوند متعال، و مجموعه علل بیرونی و خودِ انسان علت تامه اعمال او به شمار می روند. بر اساس این تحلیل، انسان نه مجبور است و نه رهای مطلق العنان.

نتیجه گیری

با توجه به نقدی که از ادله هفت گانه جبرگرایان ارائه شد، روشن می شود که انسان در زندگی مجبور به جبر فلسفی نیست.

بعلاوه، حتی اگر این استدلال ها هم پذیرفته نشود، باید توجه داشت که مختار بودن انسان امری وجدانی است؛ یعنی انسان وقتی در مورد خود اندیشه کند و اعمال و رفتار روزانه و برنامه ریزی های خود را مورد مداقه قرار دهد، متوجه می شود که با تمام وجود اعتقاد به اختیار خویش دارد و بر همان اساس زندگی اش را پایه ریزی کرده است و انتظار دارد در برابر کارهای نیکش او را تحسین کنند و به دلیل اعمال زشتش، توبیخ و مذمت نمایند.

۲. مفوّضه

تعریف تفویض

اعتقاد به تفویض بدین معناست که انسان خود را خالق اعمال خویش بداند. معنای خالق این است که انسان چیزی را از عدم به وجود بیاورد و خداوند هم در اعمال او نقشی نداشته باشد. مثالی که معمولاً معتقدان به تفویض می زنند، خانه ای است که بنّا آن را ساخته و رفته است و دیگر به این ساختمان کاری ندارد.

به طور خلاصه، می توان گفت مفوّضه برعکس جبریون - که منکر تأثیر و تأثّر بودند - به اصل تأثیر و تأثّر موجودات قائل هستند و معتقدند موجودات «استقلال» در تأثیر دارند.

ادلّه مفوّضه

دلایلی که مفوضه در اثبات تفویض ذکر کرده اند به این شرح است:

دلیل اوّل: بر افعال انسان، مدح و ذم مترتب می شود و این مدح و ذم دلیل مختار بودن انسان است. قاضی عبدالجبار این دلیل را در کتاب شرح اصول الخمسه(۱) آورده است.

پاسخ: اوّلاً این استدلال هم با قول به تفویض سازگار است و هم با قول به «امرٌ بین الامرین» و تنها جبر را باطل می کند. بنابراین نمی تواند تفویض را اثبات کند؛

ثانیاً، افعال انسان بر دو قسم است: طبیعی و اخلاقی. نفس کشیدن انسان، فعلی طبیعی است و صدق و کذب فعل اخلاقی می باشد و انسان در هر دو مختار است؛ در عین حال بر نفس کشیدن مدح و ذم مترتب نمی باشد؛ هر چند اختیاری است؛ اما بر صدق و کذب مدح و ذم بار می شود؛ بنابراین مدح و ذم اخص از اختیار است. به همین دلیل این مدح و ذم نمی تواند اختیاری بودن را اثبات بکند.

امّا درباره مثال بنّا و ساختمان - که در مقدمه بحث ذکر گردید - که آیا می توان گفت ممکن الوجود در حدوثش محتاج به علت است، اما در بقا نیازی به علت ندارد؟ در پاسخ باید گفت فرق است بین علّت اِعدادی و علت وجودی، علت اِ

۱- ۶۳. شرح الاصول الخمسه، ص ۶۱۴ و ۷۷۱.

عـدادی هستی چیزی را ایجاد نمی کنـد بلکه از هست ها (مانند مصالح ساختمانی و حتی بنّا در مثال فوق) ترکیبی را به وجود می آورنـد که در نبودن آن ممکن است کس دیگری آن کـار را بکنـد ولی در علـل وجودی، اساساً هستی معلول به علّت بند است و بهتر است که بگوییم معلول نشانی از علّت است و عین ربط علّت است و بـدون علّت محال است که وجود پیدا کند، و برعکس، وجود علّت اِعدادی با وجود معالیل آن دو گونه اند و ممکن است با نبودن علّت اعدادی معالیل وجود داشـته باشند. به عبارت دیگر:

حقیقت اشیا و مفاهیم، تغییرپذیر نیستند، همان طور که حقیقت دو قسم دیگر (واجب الوجود و ممتنع الوجود) تغییرپذیر نیست. واقعیت قسم سوم - ممکن الوجود - هم قابل تغییر نیست، زیرا نسبت او به وجود و عـدم علی السویه است؛ لـذا ممکن الوجود در هر لحظه محتـاج به علت می باشـد و بین حـدوث و بقـا، کوچـک ترین تفـاوتی وجـود نـدارد - حـدوث بمـا هـو حـدوث، موضوعیت و مـدخلیتی نـدارد - چیزی که ملاک نیاز به علت است، همان امکان وجود است. آری، اگر شـما توانستیـد امکان وجـود را از ممکن الوجـود سـلب کنیـد، آن وقت نیـاز به علت هم از او سـلب می شـود و این مطلب مسـتحیل است که شـی ء حقیقت خود را از دست بدهد.(۱)

نکته دیگر در ادعای مفوضه این بود که موجودات جهان در ایجاد آثار و خواص، دارای استقلال هستند.

ص:۶۷

۱- ۶۴. ایضاح الکفایه، ج ۱، ص ۴۵۵؛ فاطر {۳۵}، آیه ۱۵ «یا أَیُّها النّاسُ أَنتُمُ الْفُقَرَآءُ إِلَی اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِیُّ الْحَمِیدُ».

در پاسخ می گوییم معقول نیست که «ممکن» با وصف امکان، «استقلال» در تأثیر داشته باشد و استقلال با نیاز شخص فاعل به افاضه از ناحیه خالق متعال سازگاری ندارد، زیرا اصل هستی ممکنات، در اختیار خداوند است و انسان در هر لحظه، نیاز به افاضه حق تعالی دارد. بنابراین دلیل اول مفوضه نقض و قول به تفویض، باطل است.

دلیل دوم: قرآن کریم بعضی از افعال را به انسان نسبت داده، مثل نسبت هایی که در داستان های قرآن آمده است:

وَقالَ فِرْعَوْنُ یا هامانُ ابْنِ لِی صَرحاً لَعَلِّی اَبْلُغُ الْاَسْبابَ * اَسْبابَ السَّماواتِ؛(۱) و فرعون گفت: ای هامان برای من بنای مرتفعی بساز، باشد که به این راه ها برسم، راه های آسمان ها.

قاضی عبدالجبار معتزلی در بحث از جبر و اختیار در عبارتی دال بر نظریه تفویض می گوید: «فوقوعه بحسب الدواعی یکشف عن اختصاص الفعل بنا وحدوثه من جهتنا».(۲) وی پس از ذکر آیه «فَمَن شاءَ فلیُؤْمِن وَمن شاءَ فَلْیَکفُر» می نویسد: «فقد فوّض الامر فی ذلک الی اختیارنا».(۳)

به اعتقاد آنان، این آیات دلالت می کنند که این افراد فاعل و خالق افعال بوده اند و روی این دلیل، بسیار توضیح و مانور داده اند، به طوری که علامه حلّی کتابی را در ردّ همین دلیل نوشته و پاسخ تک تک این آیات را داده است.

پاسخ: از آنجا که هم قائلان به جبر به قرآن استدلال می کنند و هم قائلان به

۱- ۶۵. غافر {۴۰} آیه ۳۶ و ۳۷.

۲- ۶۶. شرح الاصول الخمسه، ص ۳۶۲.

۳- ۶۷. همان، ص ۳۴۵.

تفویض، پس باید گفت این آیات، متشابه هستند و باید آن ها را جمع کرده و معنا نمود.

غزالی در کتاب المُستصفی می گوید: «جمع بین ادله، تخصیص ادله، تقیید ادله و یا حمل بر معنای مجازی، همه تأویل است»؛ پس جمع این آیات و معنا کردن مجموع این ها که از متشابهات هستند تأویل می باشد.

دلیل سوم: بعضی از اعمال انسان قبیح و ظلم است، مثل سیلی زدن به یتیم؛ اگر تفویض درست نباشد، باید این ها را به خدا نسبت داد و نسبت دادن ظلم به خدا قبیح است، از این رو باید عمل را تنها به این فرد زننده نسبت داد.(۱)

امّا اگر کسی این گونه پاسخ بدهد که نسبت دادن بالذات و مستقیم ظلم به خداوند قبیح است، اما نسبت دادن ثانوی و بالعرض آن به خدا اشکال ندارد (یعنی اگر نمی شود گفت خدا ظلم کرده است ولی می توان گفت خدا کاری انجام داد که نتیجه آن حدوث این ظلم بود)، نتیجه این حرف این است که ظلم را با واسطه به خدا نسبت داده ایم و این صحیح نیست، زیرا اصلاً بدی در ساحت خداوند راهی ندارد و این پاسخ، هم خلاف ادب است و هم خلاف فلسفه و کلام.

پاسخ: این استدلال فقط جبر را نفی می کند، ولی تفویض را اثبات نمی کند. وقتی در مسئله چند قول است، نفی یک قول، اثبات قول دیگر نمی کند.

علامه طباطبایی رحمه الله درباره آیاتی مثل: «واللَّه خَلَقَكُم وَما تَعْمَلُون»(۲)

۱- ۶۸. شرح الاصول الخمسه، ص ۴۳۱.

۲- ۶۹. صافات {۳۷} آیه ۹۶.

می نویسد:

خلقت و حسن، دو امر متلازم در وجودند و اگر بدی و قبحی بر او عارض شود، از جهت نسبت ها و اضافات و امور دیگری است که خارج از ذات اوست و ربطی به واقعیت و وجود حقیقیش که منسوب به خدای سبحان است ندارد... این امور از جهاتی، قراردادی و اعتباری اند و ربطی به خلقت و ایجاد نداشته و قابل خلق و ایجاد نیستند، بلکه اعتبارياتی هستند که عقل عملی و شعور اجتماعی حکم به اعتبار آن ها می کند و ظرف اعتبار آن ها همان ظرف اجتماع است و در عالم تکوین و خارج، جز آثار آن که همان ثواب و عقاب است، دیده نمی شود.(۱)

بنابراین باید این اشکالات را به گونه ای پاسخ داد تا مانند مفوّضه به نوعی ثنویت دچار نشویم.

۳. شیعه

تبیین «امرٌ بین الامرین»

طبق قانون علّت و معلول، همه افعالی که از انسان صادر می شود افعال و اعمال خود او به حساب می آید؛ ولی چون وجود خود انسان لحظه به لحظه از طرف خداوند متعال افاضه می شود، وجود افعال او نیز از سوی خداست؛ پس فعل انسان هم از آن خود اوست و هم از آن خدا؛ به طور مثال وجود تنفس در انسان، بالبداهه فعل اوست، اما قطع نظر از خصوصیت نفس، از سوی خداست.

۱- ۷۰. المیزان، ج ۱۲، ص ۱۸۹.

بنابراین صدور فعل به فاعلش نسبت داده می شود نه به خدا، در نتیجه مسئولیت آن ها متوجه خود انسان است؛ اگرچه صرف وجود این اعمال، قطع نظر از قیود، از جانب خداوند متعال است.

سیر تاریخی نظریه «امر بین الامرین»

نظریه «امر بین الامرین» را نخست ائمه اهل البیت علیهم السلام مطرح کردند و مورد قبول متکلمان امامیه و حکمای اسلامی قرار گرفت.

از مطالعه روایات به دست می آید که این نظریه را نخست امام علی علیه السلام مطرح کردند: روایت شده است که علی علیه السلام درباره شگفتی های روح و قلب انسان سخن می گفت. در این هنگام فردی از امام خواست تا درباره «قدر» سخن بگوید. امام علیه السلام به دلیل غموض و دشواری این بحث، طرح آن را در آن شرایط به مصلحت ندانستند. آن مرد بار دیگر سؤال خود را مطرح کرد و امام نیز مجدداً از بحث درباره «قدر» امتناع ورزیدند. امّا آن مرد اصرار کرد و سرانجام امام علیه السلام فرمود: «لمّا اَبَیْت فَاِنَّه اَمرٌ بَیْنَ الامرَین، لا جَبر و لا تَفْوِیض».(۱)

در عصر امام حسن، امام حسین و امام زین العابدین علیهم السلام به علّت شرایط سیاسی ویژه ای که حاکمان اموی بر جهان اسلام حاکم کرده بودند، رابطه مردم با خاندان وحی قطع شده بود، حتی درباره احکام دینی و مسائل اعتقادی نیز به آنان رجوع نمی شد. بدین علت احادیثی که از آنان روایت شده، بسیار اندک است و در خصوص «امرٌ بین الامرین» نیز روایتی به چشم نمی خورد، ولی در عصر امام باقر و امام صادق علیهما السلام که تا حدودی جو اختناق و استبداد درهم شکسته شد

۱- ۷۱. بحارالانوار، ج ۵، ص ۵۷.

به دلیل مراجعه مردم به ایشان، احادیث فراوانی در زمینه های مختلف معارف دینی از جمله نادرستی جبر و تفویض روایت شده است که راه صحیح را در این مسئله «امرٌ بین الامرین» دانسته اند. در این روایات دو نکته عمده به چشم می خورد: یکی بیان لطافت و دقیق بودن این نظریه و دیگری تبیین و توضیح آن از طریق تمثیل.

برداشت ها از «امر بین الامرین»

۱. به اعتقاد برخی «امرٌ بین الامرین» به این معنا است که خداوند به انسان قدرت و اختیار داده است و در عین حال امر و نهی هایی نیز دارد؛ قدرت مبیّن تفویض و اختیار، و امر و نهی بیانگر جبر است، پس قول به هر دو، بین الامرین می شود.(۱)

اما اشکالی که در اینجا هست این که برداشت بالا ـ دقیقاً همان قول به تفویض است؛ زیرا معتزله نیز قبول دارند که هم امر و نهی داریم و هم خدا به ما قدرت داده است.

۲. از آن جا که اعضا و جوارح ما برای خداست، پس ما مختار هستیم، چون با آن ها کار می کنیم؛ اما چون این اعضا برای خدا و ملک اوست، پس ما مجبوریم، و این معنای «امر بین الامرین» است.

این برداشت خیلی سست است، چون به «امرٌ بین الامرین» ارتباطی ندارد. وقتی خدا عضوی را به انسان می دهد، به معنای مجبور یا مختار بودن او نیست، بلکه عضو به معنای آلت فعل است و هیچ تأثیری در اختیار و عدم اختیار ندارد.

ص:۷۲

۱- ۷۲. تصحیح الاعتقاد، ص ۱۲.

۳. ممکن است تصور شود که در بعضـی کارهـا مثـل تپش قلب مجبوریم و در بعضـی کارهـا مثل حرکت دست با اراده خود، مختاریم.

این برداشت «امرٌ بین الامرین» نیست؛ چون این جمع بین جبر در بعضی جاها و اختیار در جاهای دیگر است، حال آن که ما در تمام کارهای انسان و غیرانسان، حتی در رویش یک گُل هم معتقد به «امرٌ بین الامرین» هستیم.

۴. بسـیاری از علمای شـیعه گفته اند انسان «فی صوره الاختیار» مجبور است، یعنی در واقع مجبور است ولی در ظاهر مختار می باشد. این اندیشه در میان علمای شیعه طرفداران زیادی دارد.

این قول توجیه عرفـانی دارد و با نگاه اصولی و کلامی باطل است، چون مصـحّح ثواب و عقاب، اختیار واقعی است نه ظاهری. اگر انسان حقیقتاً مجبور باشد، مانند مسـئله ظلم و انتساب آن به خداست و ساحت خداوند از ظلم دور است. خلاصه این چهار معنا درباره عبارت «امرٌ بین الامرین» غلط است.

۵. خواجه نصیرالدین طوسی، در تبیین این مسئله در تجرید الاعتقاد و نیز نقد المُحصل، پس از ذکر مقدمات ذیل، نتیجه گیری می کند.

مقدمه اوّل: [رابطه ضرورت بین علت و معلول است، یعنی هرگاه علت تامه چیزی محقق شد، معلول آن باید پدید بیاید؛

مقدمه دوم: تمام افعال انسان وقتی اختیاری هسـتند که منتهی به اراده شوند؛ یعنی ملاک اختیاری بودن عملی، ارادی بودن آن است و هر عملی که انسان نتواند اراده بکند بدین معناست که اختیار آن را ندارد؛

ص:۷۳

مقدمه سوم: خود اراده جبری است، یعنی انسان در اراده کردن اراده دیگری ندارد، زیرا در غیر این صورت تسلسل به وجود می آید؛

مقدمه چهارم: اراده یعنی شوق مؤکّد، و آخوند خراسانی در کفایه همین نظریه را پذیرفته است. بر اساس این نظریه، وقتی انسان به چیزی علاقه شدیدی پیدا کرد، عضلاتش به سوی کار حرکت می کند.

خواجه نصیر از این مقدمات نتیجه می گیرد که هر عملی را که انسان یا خدا می خواهد انجام بدهد، به اسباب و علت هایی نیاز دارد که این علل و اسباب دو گونه هستند: اسباب قریب و اسباب بعید.

علّت قریب به انسان و علت بعید به خدای متعال مربوط است و معنای «امرٌ بین الامرین» نیز همین است؛ جبر نیست، چون علت قریب مربوط به خدا نیست بلکه مربوط به انسان است، و اختیار نیست، چون علت بعید آن مربوط به خداوند است.

این نظریه پس از خواجه نصیر تا زمان ملا صدرا تقریباً مورد پذیرش همه بزرگان بود؛ اما در زمان ملا صدرا اشکالات جزئی بر آن وارد شد.

مقدمات استدلال خواجه نصیر، برخی مبنایی است و برخی نیز صحیح نیست؛ برای مثال در مورد مقدمه اول که بیان رابطه ضروری بین علت و معلول و به بیان علامه طباطبایی قدس سره «الشی ء ما لم یجب لم یوجد»(۱) است بعضی علما آن را همان جبر دانسته اند، چون بر این اساس، هر وقت علت بیاید معلول باید موجود شود. البته این اشکال درست نیست و این ضرورت موجب جبر نخواهد

۱- ۷۳. بدایه الحکمه، ص ۵۹.

شد، زیرا اگر اراده یکی از اجزای علت تامه باشد، دیگر جبر لازم نمی آید.

درباره مقدمه دوم، یعنی عملی اختیاری است که فاعل بتواند اراده کند دو نظریه وجود دارد:

۱- عمل اختیاری عملی است که ارادی باشد؛ هرچه انسان اراده کند اختیاری بوده و اگر اراده نکند، مثل تپش قلب، غیرارادی است.

۲- خدا اراده ندارد و برای آن که بدانیم مختار است یا نه، باید ببینیم می تواند کاری انجام بدهد یا نه؛ از این رو بعضی با توجه به عبارت «کتب علی نفسه الرّحمه» و امثال آن، خدا را مجبور می دانند و به اعتقاد برخی، مختار است، چون افعالی را آفریده است که اگر می خواست نمی آفرید.

درباره مقدمه سوم،باید گفت که اراده مسبوق به اراده نیست و در نتیجه منجرّ به تسلسل نخواهد شد. چگونگی این مطلب را قبلاً توضیح دادیم. و در مورد مقدمه چهارم باید گفت در اراده به معنای شوق مؤکد نیز اشکال وجود دارد، زیرا بعضی وقت ها شوق مؤکد و نیز اراده انسان هست، ولی اختیار ندارد، مثل فردی زندانی که خواهان آزادی است.

۶. تفسیر دیگر درباره «امرٌ بین الامرین» را ملاصدرا ارائه کرده و به اعتقاد آیت اللّه سبحانی، امام خمینی قدس سره نیز آن را پذیرفته است.(۱)

ملاـ صدرا در این خصوص سه مقدمه بیان کرده است: مقدمه اول، وجود اصالت دارد و ماهیت اعتباری است؛ مقدمه دوم، وجود مشکّک است چون دارای مراتب ضعیف تا قوی است؛ مقدمه سوم، تمام موجودات نسبت به خدای

۱- ۷۴. لب الاثر فی الجبر و القدر، ص ۲۴۱.

متعال امکان فقری دارند.

ملاـ صدرا از این مقدمات نتیجه می گیرد که تنها یک موجود مستقل هست و آن خداست و موجودات دیگر بین فقر و وابستگی به خدا هستند. معنای «امرٌ بین الامرین» نیز این است که انسان در هر امری نه مستقلاً واجد انجام آن است و نه وابسته به خداست؛ برای مثال شخصی آینه ای را جلوی خورشید می گیرد و نور خورشید روی دیوار منعکس می شود؛ حال اگر کسی از روشنایی روی دیوار بپرسد، هم می توان گفت خورشید روشن کرده و هم می توان گفت آینه. در حقیقت، نه آینه و نه خورشید به تنهایی دیوار را روشن کرده است، و این آینه با این خورشید رابطه «امرٌ بین الامرین» دارند.

مثال دیگر این که انسان نمی گوید دستم قلم را برداشت بلکه می گوید برداشتم، پس روح به واسطه دست قلم را برمی دارد؛ بنابراین دست به تنهایی نمی تواند قلم را بردارد و روح هم بدون اسباب نمی تواند این کار را انجام دهد؛ با همکاری دست و روح، قلم برداشته می شود و این معنای «امرٌ بین الامرین» است.(۱)

۷. تفسیر امام هادی علیه السلام: امام هادی علیه السلام در بخشی از نامه خود به مردم اهواز - بنا به نقل طبرسی در احتجاج - به تبیین «امر بین الامرین» پرداخته اند. آن حضرت در این باره می فرماید: «و لسنا ندین بجبر و لا تفویض؛ گردن نمی سپاریم به جبر و تفویض». «لکنّا نقول بمنزله بین المنزلتین و هو الامتحان و الاختیار و بالاستطاعه التی ملکنا اللّه و تعبّدنا بها علی ما شَهِد به الکتاب و دان به

۱- ۷۵. الحکمه المتعالیه، ج ۶، ص ۳۷۵.

الائمه الابرار من آل الرّسول - صلواه اللَّه علیهم - ...»

امام هادی علیه السلام در عبارت فوق با یادآوری اصل امتحان و تکلیف الهی به نادرستی نظریه جبر اشاره نموده و با یادآوری این که قدرت انسان، موهبتی الهی است و لحظه به لحظه از جانب خداوند به او عطا می گردد، به نادرستی نظریه تفویض اشاره کرده اند. ایشان آن گاه برای توضیح این حقیقت دقیق، مثالی را یادآور شده اند که مضمون آن این است که فردی برده ای دارد و با آگاهی از وضعیت روحی و فکری او می خواهد او را آزمایش کند، سپس قسمتی از اموال خود را به او تملیک می کند و مواردی را که صرف آن مال را در آن ها می پسندد و مواردی را که نمی پسندد، به او متذکر می گردد و به او گوشزد می کند که این مالکیت موقتی بوده و در پی آن زندگی طولانی تری است و اگر او اموال را در مواردی که می پسندد وی مصرف نماید از پاداش بسیار بهره مند خواهد بود، ولی اگر برخلاف آن عمل کند، مستوجب عقاب خواهد گردید.

این فرد در طول مدتی که عبد، مالک آن اموال است، پیوسته او را نصیحت نموده و اندرز می دهد، آن گاه پس از پایان یافتن آن مدت عبد و اموال را به مالکیت خالص خود برمی گرداند (با این که در طول مدت مزبور نیز مالکیت خود را قطع نکرده بود) و به وعده ها و وعیدهای خود جامه عمل می پوشد. چنین عبد و مملوکی نه از جانب مولای خود مجبور بوده و نه به کلی به حال خود واگذار گردیده بود؛ یعنی نه جبر در مورد او صادق است و نه تفویض.

ص:۷۷

تطبیق مثال فوق در این بحث چنین است: مولا، خداوند بزرگ است و مملوک فرزندان آدم و مال، قدرت واسعه الهی است و فلسفه آزمایش اظهار حکمت و قدرت پروردگار، وزندگانی موقت برای دنیاست و بخشی از مالی که به عبد تملیک گردیده، قدرتی است که خداوند به بندگان اعطا کرده است و موارد صرف مال «دستورات پیامبران الهی» و مواردی که از آن نهی گردیده، راه های شیطان می باشد و زندگی ابدی و وعده های الهی نیز آخرت و نعمت های ابدی آن است.(۱)

حدیث دیگر در این زمینه روایتی از امام رضاعلیه السلام است که فرمود:

انّ اللّه عزّ و جلّ لم یطع باکراه و لم یعص بغلبه و لم یهمل العباد فی ملکه هو الملك لما ملکهم، و القادر علی ما اقدرهم علیه؛ همانا خدای عزّ و جلّ به اجبار اطاعت نشده و به الزام معصیت نشده و بندگانش را در ملکش رها نکرده است. او بر آنچه به بندگانش تملیک کرده مالك است و بر قدرتی که به آن ها داده قدرت دارد.

این دو جمله بیانگر حقیقت «امرٌ بین الامرین» است که مالکیت و قادریت خدا و انسان را یک جا جمع کرده است؛ یعنی انسان مالك فعل خویش و قادر بر آن است و هم فعل او مملوک خدا و مقدور الهی است. این دو در طول یکدیگرند، نه در عرض هم، تا تعارض و تزاحم آن ها لازم آید.

وان ائتَمَر العباد بطاعته، لَم یَکن اللّه عنها صاّداً و لا منها مانعاً،

۱- ۷۶. جزوه کلامی استاد ربانی گلپایگانی، به نقل از: تحف العقول، ص ۳۵۶.

و ان ائتمروا بمعصیته فشاء أن یحول بینهم و بین ذلک فعل و ان لم یَحُل و فَعلوه فلیس هو الـذی أدخلهم فیه؛(۱) اگر بندگان گردن به طاعت خدا نهند، خداوند مانع آن ها نخواهد بود و اگر به معصیت خدا توافق کنند و خدا بخواهد بین آنان و فعلشان فاصله بیندازد می تواند و اگر معصیت کردند و خدا بین آنان و فعلشان فاصله ایجاد نکرد، پس خدا کسی نیست که آنان را در آن فعل داخل کرده باشد.

با دقّت در آیات و اذکار مأثوره، مقصود از «امرٌ بین الامرین» بیشتر روشن می شود؛ برای نمونه:

«وَما رَمَیْتَ اِذْ رَمَیْتَ وَلکِنَّ اللَّهَ رَمی (۲) و «وَاللَّهُ خَلَقَکُمْ وَما تَعْمَلُونَ».(۳) این آیات عمل انسان را هم به خود او نسبت می دهد و هم به خدا. در آیه دوم، فاعل «تعملون»، «انتم» است. در عین حال می فرماید: «وَاللَّهُ خَلَقَکُمْ». در آیه اول نیز خداوند «رمی» را هم به انسان نسبت داده است و هم به خودش.

همچنین در ذکر مستحبی نماز «بحول اللَّه و قوّته اقوم واَقعُد»،(۴) حول و قوه از آن خداست و در عین حال هیچ گاه نمی گوییم خدا بلند شد، و نیز آیه شریفه «إِیّاکَ نَعْبُدُ وَإِیّاکَ نَسْتَعِینُ»؛(۵) هم صراحت دارد که ما عبادت کننده ایم و هم اعتراف می کنیم که تنها از خدا طلب کمک داریم.

۱- ۷۷. صدوق، توحید، باب نفی الجبر و التفویض، ص ۵۹، روایت ۷.

۲- ۷۸. انفال {۸} آیه ۱۷.

۳- ۷۹. صافات {۳۷} آیه ۹۶.

۴- ۸۰. وسائل الشیعه، ج ۴، ص ۱۰۰۳.

۵- ۸۱. حمد {۱} آیه ۴.

فصل سوم : حدود اختیارات انسان

مقدمه

دربـاره حـدود و اختیـارات انسان ذکر دو نکته لازم است که اوّلاً، در کلمات فیلسوفان و متکلمان عنوان تعیین محـدوده اختیار انسان به طور مستقل دیده نمی شود؛ ثانیاً، در اینجا که مبحث آزادی فلسفی مطرح است، بحث از محدوده های اختیار تکوینی انسان می باشد.

تراوش هـای ذهنی و فکری انسـان حـد و حصـری نـدارد. و او دوست دارد که قـدرت بی کرانی را در اختیـار داشـته و بر همه طبیعت تسلط کامل داشته باشد، ولی به دلیل محدودیت قوایی، نمی تواند به تمام خواسته های خود برسد.

استاد محمد تقی جعفری ضمن تعریف «آزادی طبیعی»، می گوید:

آزادی طبیعی عبـارت است از این که انسان مختار باشـد هر چه را که می خواهـد و می توانـد انجام دهـد. این آزادی را ظاهراً حدی نیست، امّا در واقع به واسطه اشکالات زندگانی طبیعی، خیلی محدود است.(۱)

ص:۸۱

۱- ۸۲. جبر و اختیار، ص ۲۰۴.

بنابراین به علّت محدود بودن نیروهای طبیعی وجود انسان، اختیارات او نیز محدود خواهد بود. البته این محدودیت تکوینی یا طبیعی به این معنا نیست که نقطه معینی برای توقف سیر بشر وجود دارد، بلکه مقصود آن است که توان انسان «لاـ یتناهی» نیست، بلکه بستگی به تلاش او دارد که تا چه میزان از نیروی طبیعت را مسخر خود کند؛ برای مثال در قرون اخیر، انسان در پرتو تحول علمی و صنعتی، بسیاری از قدرت های طبیعی همچون امواج دریاها را برای عبور کشتی های غول پیکر به تسخیر درآورده و در جهت بهسازی زندگی خود به کار گرفته است.

پس انسان به طور تکوینی و بر اساس خلقتش موجودی آزاد است و لازمه آزادی تکوینی، آزادی تشریعی (قانونی) می باشد. انسان بر همین اساس طریق دلخواه خود را در زندگی انتخاب می کند و احدی حق ندارد بر او مسلط شود، چرا که افراد دیگر نیز مانند او انسانند. البته انسان فی نفسه آزاد و بالطبع مختار است، مگر آن که به اختیار خویش چیزی از خود را به دیگری تملیک کند و با این تملیک، آزادی خود را از دست بدهد. با توجه به ملکیت مطلق خداوند بر انسان در امور تکوینی و تشریعی، انسان در مورد آنچه خدای تعالی به امر یا نهی تشریعی و نیز به مشیت تکوینی از او خواسته، آزادی ندارد. همان طور که علامه طباطبایی قدس سره می نویسد:

انسان نسبت به علل و اسبابی که این طبیعت و سایر طبیعت ها را به انسان داده هیچ حرّیت و آزادی ندارد، زیرا آن علل و اسباب، مالك و محیط به انسان از جمیع جهاتند و انسان چون موم در دست آن علل و اسباب است. این علل و اسباب همان هایی هستند که با انشا

و نفوذ امر خود، انسان را آن طور که خواسته اند، پدید آورده اند (او چگونه می تواند در کار آن علل مداخله کند) و این علل و اسباب همان هایی هستند که انسان را به ابزاری مجهز کرده اند که وقتی نیاز به چیزی پیدا می کند، آن را احساس می کند و به دنبال آن می رود، مثل احساس گرسنگی و تشنگی، و همین علل و اسباب است که انسان را به سوی مصالح اجتماعی و تشریعش توجه می دهد.(۱)

نکته شایان ذکر این که در مقابل علل و اسباب طبیعی که انسان در زندگی مقهور آن هاست، در مسائل مربوط به تشریع و هدایت های الهی، انسان در اثر سوء اختیار خود - که به تعبیر قرآن در قیامت به آن اعتراف خواهد کرد - مانع فیض الهی می شود و نعمت اختیار را از کف می دهد. آیه شریفه «إِنّ اللَّهَ لا یُغَیِّرُ ما بِقَوْمٍ حَتّی یُغَیِّرُوا ما بِأَنْفُسِهِمْ»(۲) نیز بر این مطلب اشاره می کند. علامه طباطبایی قدس سره در تفسیر این آیه و بحث اختیار انسان می نویسد:

برای هر فردی از افراد مردم به هر حال که بوده باشند، معقّب هایی هستند که ایشان را در مسیری که به سوی خدا دارند، تعقیب نموده، از پیش رو و از پشت سر، در حال حاضر و در گذشته، به امر خدا حفظشان می کند و نمی گذارد حالشان به هلاکت و یا فساد و یا شقاوت، که خود امر دیگر خداست، متغیّر شود و این امر دیگر که حال را تغییر می دهد وقتی اثر خود را می گذارد که مردم خود را تغییر دهند و در این هنگام خدا هم نعمت هایی را که به ایشان داده، تغییر

۱- ۸۳. المیزان، ج ۱۰، ص ۳۷۱.
۲- ۸۴. رعد {۱۳} آیه ۱۱.

می دهد و بدی را برایشان می خواهد. وقتی خدا بدی را برای مردمی خواست دیگر نمی توان از آن جلوگیری کرد، چون بشر غیر خداوند والی دیگری که متولی امورش شود، ندارد.(۱)

از تفسیر آیه شریفه به دست می آید که انسان با سوء اختیار خود می تواند اختیار را از خود سلب کرده و خود را در سراشیبی خطرناکی قرار دهد که بازگشتی ندارد، مانند فردی که با اختیار خود را از بلندی به پایین پرت می کند، زیرا وقتی رها شد دیگر نمی تواند بگوید چرا خدا مرا نگه نمی دارد.

گستره اختیار تکوینی انسان

روشن است که انسان اختیار تکوینی مطلق ندارد و بسیاری از کارهای او خارج از اختیار وی بوده است. این محدودیت را می توان به این صورت بیان کرد: آدمی در مورد کارهایی که از روی علم و اراده انجام می دهد، اختیار تکوینی دارد، اما نه این که اختیارش مطلق باشد. دلیل این محدودیت این است:

اختیار انسان یکی از اجزای سلسله علل است و اسباب و علل خارجی نیز در محقق شدن افعال اختیاری او دخیل اند، مثلاً وقتی انسان یک لقمه غذا را می خورد، هم اختیار او در آن دخیل است و هم وجود طعام در خارج و هم این که طعام مفروض در خارج باید به گونه ای باشد که قابل خوردن باشد و ... و صدها اسباب دیگری که همه در این عمل اختیاری، یعنی خوردن، دخیل اند. پس صادر شدن فعل اختیاری از انسان، موقوف بر موافقت اسبابی است که خارج از

۱- ۸۵. المیزان، ج ۱۱، ص ۳۱۰.

اختیار آدمی است و در عین حال دخیل در فعل اختیاری او نیز می باشد و خدای سبحان در رأس همه این اسباب است و همه آن ها، حتی اختیار آدمی، به ذات پاک او منتهی می شود، چون اوست که آدمی را به صورت موجودی مختار خلق کرده است، یعنی هم او را خلق فرموده و هم اختیارش را.(1)

۱- ۸۶. المیزان، ج ۱۰، ص ۳۷۱.

بخش دوم : آزادی های اجتماعی

اشاره

ص:۸۷

فصل اوّل : آزادی در مسائل اجتماعی

تعریف آزادی

واژه «آزادی» دارای معانی متعددی است، از این رو پیدا کردن قدر جامع میان آن ها بسیار مشکل است و تنها می توان آن را به مفهوم لغوی «رها بودن» - به مفهوم سلبی «عدم تقیّد» - تفسیر کرد و آن را قدر جامع تمام آن مفاهیم، تصور کرد. امّا این مفهوم، ابهام تعدد برداشت ها از آزادی را برطرف نمی کند و معانی اصطلاحی آن در حوزه های فلسفی، اخلاقی، سیاسی، حقوقی، جامعه شناختی و...، با این معنای لغوی قابل تفسیر نیست.

دهخدا در تعریف «آزادی» می نویسد:

آزادی [یعنی ، عشق، حریت، اختیار، قدرت عمل و ترک آن، قدرت انتخاب، رهایی، خلاصی، خوشی و شرافت.(۱)

در فلسفه و کلام، آزادی به معنای «مختار بودن» است، که برداشتی افراطی از آن شده و امروزه اگزیستانسیالیسم مدعی است انسان هر زمان که قصد کند

۱- ۸۷. علی اکبر دهخدا، لغت نامه، ذیل واژه «آزادی».

می تواند هر کاری را انجام دهد. در مقابل، گرایش جبرگرا آن را به طور کلّی رد می کند.

در علم اخلاق، برخی اخلاق را اعتباری دانسته و در نتیجه در تعریف آزادی می گویند انسان اختیار دارد هر چیزی را خوب یا بـد بدانـد. در مقابـل این نظریه، الزام اخلاقی قرار دارد که معتقـدان به آن برای اخلاق پایه و اساس قائلنـد و معتقدنـد عاملی خارج از اراده ما وجود دارد که ما را ملزم کنـد تا در زمینه ارزش ها کاری را خوب یا بـد بـدانیم. البته «آزادی اخلاقی» معنای دیگری نیز دارد. بسیاری از علمـای اخلاق، ریشـه همـه فضایـل اخلاقی را «حریـت» و «آزادگی» (آزادی انسـان از قیـد و بند شهوات) می دانند.

«آزادی حقوقی» در مورد رابطه انسـان بـا دیگران مطرح می شود و برخلاف مسائـل اخلاقی است که حتی برای انسان تنها نیز مطرح می باشد.

هـابز - که از فلاسـفه قرن هفـدهم میلادی می باشـد - از آزادی تعریفی فیزیکی یا مکانیکی ارائه می دهـد و آن را نبود موانع بیرونی حرکت می خوانـد و لاک - نیز که از فلاسـفه قرن هفدهم است - آزادی را به عنوان قدرتی که انسان از آن برخوردار است که بر اسـاس تعمیم ذهن خود فکر کنـد یا از فکر کردن امتناع ورزد و حرکت کنـد یا نکنـد تعریف می کنـد... . تعریف هابز ناظر بر آزادی بیرونی است که شامل انسان، حیوانات و اجسام می شود، در حالی که تعریف لاک به انسان محدود است و شامـل آزادی درونی و بیرونی می شـود، زیرا لاک در تعریف خویش به «فکر کردن» و «عمـل کردن» بر اسـاس تعمیم ذهن بشر تصریح می کند. ولی باید گفت این دو فیلسوف از تعریف جامع

با شکست مواجه شده اند. هابز در سراسر آثارش به آزادی فیزیکی بسنده می کند. ایشان آزادی را فقط به معنای نبود موانع بیرونی حرکت ذکر کرده، در حالی که تعلّق لاک به آزادی عقلانی است، تعریف جامع آزادی انسان بدون در نظر گرفتن جنبه عقلانی میسر نخواهد بود. لاک تا ح

دودی به جنبه اخلاقی آزادی پرداخته است.(۱)

در این جا مفهوم آزاد بودن انسان در مقابل دولت، به عنوان قوه ای که انسان را ملزم به رعایت قوانین می کند مد نظر است.

پیشینه کاربرد کلمه «آزادی» در معنای مدرن به حداکثر سه یا چهار قرن پیش و دوره رنسانس و عصر روشنگری در اروپا برمی گردد. البته آزادی و بحث از آن ریشه در طبیعت بشر دارد و آن چیزی جز «اراده»ای که همواره با انسان بوده نمی باشد. برگشت این اراده به «شعور» انسان است و از بین بردن آن به معنای نابودی «انسانیت» خواهد بود.

با توجه به اجتماعی بودن انسان لازم است که یک انسان اراده اش داخل در اراده همه و فعلش را داخل در فعل همه کند و باز لازمه آن این است که در برابر قانونی که اراده ها را تعدیل می کند و برای اعمال، مرز و حدّی درست می کند خاضع گردد، لذا باید بگوییم همان طبیعتی که آزادی و اراده در عمل را به او داد دوباره همان طبیعت بعینه اراده اش و عملش را محدود و آن آزادی را که اول به او داده بود مقید نمود. در تمدن عصر حاضر از آنجا که پایه و اساس

۱- ۸۸. نظریه آزادی در فلسفه سیاسی هابز و لاک، ص ۱۲۳.

احکام قانون بهره مندی از مادیّات است معنای «حریت و آزادی» هم در تمدن عصر ما این شده است که مردم در غیر آنچه از ناحیه قانون محدود شدند آزادند. هر اراده ای که خواستند بکنند و هر عملی که خواستند انجام دهند و مردم در امر معارف اصلی و دینی آزاد شدند. به خلاف اسلام که چون قانونش را براساس توحید بنا نهاده و در مرحله بعد اخلاق فاضله را نیز پایه قانونش قرار داده و آن گاه متعرض تمامی اعمال بشر - چه فردی اش و چه اجتماعی اش - شده، در نتیجه در اسلام جایی و مجالی برای حریت به معنای امروزی اش نیست.(۱)

نکته قابل تأمل در تفاوت آزادی با آزادگی این است؛ آزادی به اعمال ظاهری انسان و آزادگی به عزّت نفس انسان مربوط می شود و هر دو ریشه در کرامت انسانی دارند. وقتی انسان آزاد به دنیا می آید، این آزادی و آزادگی او فارغ از مذهب و ملیت و سایر عوامل عرفی است و می توان به نوعی آن را جزء ماهیت انسان به شمار آورد.

آزادی اجتماعی

آزادی اجتماعی بدین معناست که برای بشر در اجتماع از ناحیه سایر افراد مانعی در راه رشد و تکاملش ایجاد نشود و او به حالت یک زندانی در نیاید و دیگران او را استثمار نکنند.

یکی از گرفتاری های بشر در طول تاریخ استثمار و بردگی ضعیفان به دست توانگران بوده است.

۱- ۸۹. المیزان، ج ۴، ص ۱۸۲.

استاد مطهری در کتاب آزادی معنوی در این باره می گوید:

براساس نص قرآن مجید، یکی از هدف های انبیا، اعطای آزادی اجتماعی به بشر بوده است، یعنی افراد را از اسارت، بندگی و بردگی یکدیگر رها کنند. قرآن با عبارتی بسیار جالب فرموده است: «قُل یا اَهْلَ الکِتابِ تَعالَوْا إِلی کَلِمَةٍ سَوآءٍ بَیْنَنا وَبَینَکُمْ اَلّا نَعَبدَ إِلّا اللَّهَ وَلا نُشرِکَ بِهِ شَیئاً وَلا یَتَّخِذَ بَعضُنا بَعْضاً اَرْباباً مِنْ دُونِ اللَّهِ؛(۱) بگو ای اهل کتاب، بیایید به سوی سخنی که میان ما و شما یکسان است که جز خداوند یگانه را نپرستیم و چیزی را هم همتای او قرار ندهیم و بعضی از بعضی دیگر را به خدایی نپذیریم».

قرآن همه مدعیان پیروی از کتاب های آسمانی را به اتفاق در دو کلمه دعوت می کند: اوّل، «اَلّا نَعْبُدَ إِلاّ اللَّه وَلا نُشْرِک بِهِ شَیئاً» و دوم، «وَلا یَتَّخِذَ بَعْضُنا بَعْضاً اَرْباباً مِنْ دُونِ اللَّهِ»؛ یعنی نظام بردگی و اربابی ملغا شود.

آیه زیر نیز مثال دیگری است که در آن خداوند از قول فرعون خطاب به موسی علیه السلام نقل می کند:

قالَ اَلَمْ نُرَبِّکَ فِینا وَلِیداً وَلَبِثْتَ فِینا مِنْ عُمُرِکَ سِنِینَ * وَفَعَلْتَ فَعْلَتَکَ الَّتِی فَعَلْتَ وَأَنتَ مِنَ الکافِرِینَ؛(۲) [فرعون گفت:] آیا ما تو را در کودکی در میان خود پرورش ندادیم و سال هایی از زندگی ات را در میان ما نبودی و سرانجام آن کارت را (که نمی بایست انجام دهی) انجام دادی و (یک نفر از ما را کشتی) و تو از ناسپاسانی.

۱- ۹۰. آل عمران {۳} آیه ۶۴.

۲- ۹۱. شعراء {۲۶} آیه ۱۸ و ۱۹.

حضرت موسی علیه السلام در پاسخ این منت گذاری فرعون فرمود:

وَتِلْكَ نِعمَهُ تَمنُّها عَلَیّ أَنْ عَبَّدْتَ بَنی اسرآئِیلَ؛(۱) حال که تو قوم مرا برده و بنده خودت قرار دادی، من سکوت کنم؟ من آمده ام که این بردگان را نجات بدهم؛ پس یکی از هدف های انبیای الهی علیهم السلام تثبیت آزادی اجتماعی بوده است.(۲)

بنابراین ادیان الهی در پی کسب آزادی انسان بوده اند. اصولاً آزادی اجتماعی زمینه ساز آزادی معنوی است و بر همین اساس درگیری انبیای عظام با توانگران تفسیر می شود. پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه وآله در جزیره العرب برای رسیدن به هدف «تعالی بشر از حیث زندگی مادی و معنوی دنیا و آخرت» نیروهای مسلط بر جامعه آن روز را حذف کرد. اگر مسلمانان با پیروی از آن حضرت، این سلطه گران را از سر راه اسلام برنداشته بودند، نمی توانستند در اندك زمانی آسیا، آفریقا و اروپا را تحت تأثیر خود قرار دهند. به همین دلیل زمانی که این موانع به نوعی دیگر در جامعه اسلامی بروز کرد و گروهی لباس سلطه بر تن کردند، از رشد و بسط اسلام جلوگیری شد.

آزادی اجتماعی در اسلام

شهید سیّد محمّد باقر صدرقدس سره در مورد زیربنای آزادی اجتماعی در اسلام، با توجه به آیه ۶۴ سوره آل عمران، می نویسد:

اسلام همان طوری که در مورد آزادی فردی، توجه کاملی به آزادی انسان از محتویات نفسانی دارد، در مرحله اجتماعی هم به این

ص:۹۴

۱- ۹۲. شعراء {۲۶} آیه ۲۲.

۲- ۹۳. ر.ك: گفتارهای معنوی، ص ۱۱.

مسئله توجه کامل دارد، زیرا همان طور که اسلام در وهله نخست، در داخل وجود انسان بت های شهوانی را که آزادی انسان را سلب می کنند، با ایمان به خداوند یگانه و اجرای اوامر او نابود می کند، در روابط میان افراد جامعه هم بت های حاکم بر جامعه را از بین می برد و انسان را از بندگی بت های اجتماعی نجات می دهد و در نتیجه به بندگی انسان برای انسان خاتمه می دهد.

بندگی خداوند، افراد جامعه را وادار می کند که در یک صف و مکان در پیشگاه خداوند بایستند؛ نتیجه می گیریم که اسلام در به وجود آوردن آزادی اجتماعی از همان روشی استفاده می کند و کمک می گیرد که در آزادی فردی عمل می کرد. مادامی که انسان از روی ایمان قلبی، به بندگی خداوند اقرار می کند، طبعاً چنین انسانی، شهوات را از وجود خود دور می کند و برای از بین بردن بت های جامعه هم تلاش می کند تا بتواند همیشه سرش را با حریت بلند کند و به همه بندگی ها جواب «نه» بدهد.(۱)

برای مثال اگر ابراهیم علیه السلام عقاید بت پرستان را احترام می کرد این اغراء به جهل و نگهداشتن انسان ها در بند می شد؛ البته این مطلب با «لَآ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» تضاد ندارد، زیرا موهومات خرافی دین محسوب نمی شود.

انتقال عقیده و فکر تا آن جا که قدرت تفکر را از دیگری سلب نکند آزاد است، پس اگر فکر و عقیده ای بر کسی تحمیل شود یا در شرایط نابرابری القا گردد و یا او را گمراه کند آزاد نیست.

۱- ۹۴. مدرسه اسلامی، ص ۷۵.

آزادی به مفهوم اسلامی از درون آغاز می شود و إلّا نمی توانـد خود را از قیـد و بنـد طاغوت ها خلاص کنـد. چگونه ممکن است گرفتار در زنجیر شهوات و بندگی غیر خدا، منجی دیگران شود، لذا انبیا کار خود را بر همین اصل مهم استوار کردند.

فلسفه آزادی

سرمایه داری، فلسفه آزادی را در اعتقاد به اصل سرمایه داری و ارضای تمایلات می داند و کمونیسم با اعتقاد به جبر تاریخ و حاکمیت قوانین دیاکلتیکی بر جهان و انسان، هماهنگی با قانونمندی های خاص خود، تکامل را عامل اصلی می شمارد.

امّا اسلام برای آزادی، هویت و عامل انسانی قائل است و انسان را دارای استعدادهای فراوان و تمایلات می دانـد و همین استعدادها و تمایلات عالی را منشأ آزادی انسان می شمارد. اسلام آزادی را بر اساس چیزی می دانـد که تکامل انسانی او را ایجاب می کنـد و آزادی در این دیـد یک حق انسانی و ناشی از استعدادهای انسانی است. رهایی این استعدادها و تمایلات عالی از هر نوع مانع و مزاحم و هموار بودن راه تکامل آن، مفهوم صحیح آزادی در مکتب اسلام به شمار می رود.قرآن مسئله آزادی را در قالب توحید بیان می کند و آزادی را سرسپردگی در پیشگاه خدا و رهایی از همه قیود می داند.

چهره انبیا در قرآن به صورت آزاد مردی که برای رهایی مردم از قیـد و بنـد اسارت درون و برون آمده اند ترسیم شده است: «وَيَضَعُ عَنْهُمْ اِصْرَهُمْ

ص:۹۶

وَالْأَغْلالَ الَّتِی کانَتْ عَلَیْهِمْ؛(۱) بارهای سنگین (احکام پررنج) و زنجیرهایی که بر گردن ایشان بود برمی دارد».

آزادی به مفهوم اسلامی از درون آغاز می شود و إلّا نمی تواند خود را از قید و بند طاغوت ها خلاص کند. حضرت علی علیه السلام فرمود:

فَاِنَّ اللَّه تبارک و تعالی بَعَثَ مُحمداًصلی الله علیه وآله بالحق لِیُخرِجَ عبادَه من عبادِ عباده الی عبادته و من عهود عباده الی عهوده و من طاعهِ عباده الی طاعته و من ولایه عباده الی ولایته؛(۲) همانا خدای تبارک و تعالی محمدصلی الله علیه وآله را به حق مبعوث کرد تا این که بندگان خدا را از بندگی بندگانش به سوی بندگی خدا و نیز از پیمان های بندگانش به سوی پیمان خداوند خارج سازد و بندگان خدا را از طاعت دیگر بندگان به سوی پیروی از دستورهای الهی بیرون برد و نیز آنان را از زیر سلطه انسان ها دور کرده و تحت ولایت خدا قرار دهد.

در مفهوم اسلامی، آزادی، عنصر عقلانی کاملاً دقیق است و انسان هرگز در اعمال و افکار غیر عقلایی آزاد نیست.

آزادی در ادبیات سیاسی اروپا و اسلام

همه افراد بشر آزاد و مساوی آفریده شده اند و کسی که از آزادی صرف نظر کند از مقام آدمیت، از حقوق و حتی از وظایف شهروندی صرف نظر نموده و هیچ چیزی نمی تواند این خسارت را جبران کند.

ص:۹۷

۱- ۹۵. اعراف {۷} آیه ۱۵۷.

۲- ۹۶. کافی، ج ۸، ص ۸۶.

جان استوارت میل ضمن دفاع از آزادی فردی، می گوید:

اگر جامعه ای آزادی فردی را محدود کند، افراد جامعه را کم عقل، کم جرأت و به طور خلاصه کم استعداد بار می آورد و او افراط را به جایی می رساند که حتی اگر صدای مخالف در بین همه افراد باشد کسی نمی تواند او را خاموش کند؛ اگر همه مردم عقیده ای داشته و تنها یک نفر عقیده مخالف می داشت همه مردم جهان به همان درجه حق نداشتند آن یک نفر را خاموش کنند که آن یک نفر نیز، اگر قدرت در دست او بود حق نداشت همه مردم را خاموش کند.(۱)

«جان لاک» نیز در اعتقاد به آزادی فردی تا بدان جا پیش می رود که آن را مرادف با هستی انسان می داند. او می نویسد:

این آزادی از قدرت مطلق خودسر چنان ضروری و چنان با اساس هستی ما مربوط است که اگر آن را از دست بدهیم بقا و هستی خود را از دست داده ایم، زیرا حق بقای آدمی با خود او نیست تا بتواند با پیمان نیستی و با رضا و رغبت در قید بندگی درآید.(۲)

اسلام دسترسی انسان به این آزادی ارزشمند را بدون گردن نهادن به بندگی خالص خدا، دست نیافتنی می داند.(۳)

قُلْ يأَهْلَ الْكِتابِ تَعالَوْا إِلَى كَلِمَهٍ سَوَآءٍ بَيْنَنا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْاً وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنا بَعْضاً أَرْباباً مِّن دُونِ اللَّهِ

۱- ۹۷. رساله درباره آزادی، ص ۲۵.

۲- ۹۸. آزادی فرد و قدرت دولت، ص ۱۶۱.

۳- ۹۹. رابطه دین و آزادی، ص ۱۴۰.

فَإِن تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنّا مُسْلِمُونَ؛(۱) بگو ای اهل کتاب، بیایید به سوی سخنی که میان ما و شما یکسان است که جز خداوند یگانه را نپرستیم و چیزی را همتای او قرار ندهیم و بعضی از ما از بعضی دیگر - غیر از خدای یگانه - به خدایی نپذیرد و هرگاه (از این دعوت) سرباز زنند بگویید گواه باشید که ما مسلمانیم.

خدا در این آیه ابتدا «توحید در عبادت» را مطرح می نماید و سپس بر آزادی از سلطه دیگران تأکید می کند؛ بنابراین بدون بندگی و اتکای به خدا نمی توان به طور واقعی و حقیقی به آزادی اجتماعی دست یافت، زیرا در غیر این صورت دانسته یا ندانسته مورد استثمار دیگران واقع خواهد شد. انسانی که بنده خدا نیست به ارزش واقعی خود پی نبرده تا از آن حراست و حفاظت کند و در راه آزادی آن بکوشد.

گسترش اسلام در پرتو آزادی

پیامبر اسلام دینی آورده خاتم ادیان و کامل ترین قوانین آسمانی و روشی استوارتر از همه مدنیت ها: «فَذَكِّرْ إِنَّما أَنتَ مُذَكِّرٌ * لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ»؛(۲) امّا می خواست مردم با آزادی فکر و اندیشه فارغ و خاطری آسوده، دین را از روی فهم و تتبع و تحقیق بشناسند و قبول کنند و به همین دلیل دین اسلام به زور شمشیر پیش نرفت،بلکه با منطق و استدلال و برهان قوی جهانگیر شد. شمشیر برای منافقین، کفار و بت پرستان لجوج و عنود بود.(۳)

۱- ۱۰۰. آل عمران {۳} آیه ۶۴.

۲- ۱۰۱. غاشیه {۸۸} آیه ۲۱ - ۲۲.

۳- ۱۰۲. تاریخ جهان اسلام، ج ۱، ص ۹.

اهمیت و نقش آزادی

شعور و اراده در وجود انسان موجب برجستگی وی در میان موجودات شده است. این اراده، انسان را وادار می کند تا وضع موجود را عوض کرده و شرایط مساعد را برای رشد و تکامل خود و دیگران فراهم کند. نه آن که منتظر تضاد طبقاتی و یا وضعی دیگر بنشیند.

در خصوص آزادی در اسلام این سؤال مطرح می شود که چرا در صدر اسلام از آزادی به اندازه «عدالت» یاد نشده است؟ در پاسخ باید گفت اوّلاً، اسلام آزادی سیاسی را مفروغ عنه گرفته است؛ ثانیاً، ساخت قدرت سیاسی در دوره وحی به گونه ای نبوده که تماس مستقیم با مطالبه آزادی فردی برقرار کند، از این رو آزادی، برخلاف عدالت، مسئله درجه یک جامعه دینی محسوب نمی شد. ثالثاً، آزادی به میزانی که به آن احساس نیاز می شد وجود داشت.

استاد مطهری در مورد نقش و اهمیت آزادی در جامعه اسلامی می گوید:

موجودات زنده برای رشد و تکامل به سه چیز احتیاج دارند: ۱- تربیت، ۲- امنیت، ۳- آزادی.

۱- تربیت: عبارت است از یک سلسله عوامل که موجودات زنده برای رشدشان به آن ها احتیاج دارند، مثل آب، خاک و نور برای رشد گیاه و انسان. علاوه بر احتیاجات مادی که برای گیاه و حیوان لازم است، یک سلسله احتیاجات انسانی که همه آن ها در کلمه تعلیم و تربیت جمع است نیازمند می باشد.

۲- امنیت: یعنی موجود زنده چیزهایی که برای رشد خود در اختیار دارد کسی از او نگیرد؛ مثلا انسان جان دارد جانش را از او

ص:۱۰۰

نگیرند، ثروت دارد، ثروتش را از او نگیرند. آنچه دارد از او نگیرند؛

۳- آزادی: مقصود از آزادی این است که جلوی رشدش را نگیرند، مانع برای تکاملش ایجاد نکنند. پس آزادی یعنی چه، یعنی نبود مانع. انسان های آزاد، انسان هایی هستند که با موانعی که در پیش رو دارند مبارزه می کنند؛ انسان هایی هستند که تن به وجود مانع نمی دهند.(۱)

البته همان گونه که برخورد «تفریطی» با مسئله آزادی مضر است و مانع رشد و تعالی می شود، افراط در آن نیز مشکل ساز است.

دموکراسی و نظر اسلام درباره آن

دموکراسی یا مردم سالاری به معنای نقش داشتن مردم در امور حکومتی، اعم از قانون گذاری، اجرای قانون و سایر شؤون سیاسی جامعه است. دموکراسی در طول تاریخ مراحل متعددی داشته است:

مرحله اوّل: آغاز دموکراسی در آتن پایتخت یونان بود که همه مردم به طور مستقیم در اداره امور شهر دخالت می کردند. این روش بعدها به جهت عملی نبودن و دلایل دیگر مورد انتقاد اندیشمندان و فیلسوفان قرار گرفت؛

مرحله دوم: پس از رُنسانس و قرن هیجدهم در اروپا شکل دیگری از دموکراسی عرضه شد که در آن، مردم نمایندگان را برای تصدی امور حکومتی انتخاب می کردند و آن ها از طرف مردم حکومت می کردند تا دخالت مستقیم مردم عملی شود. این نظریه به تدریج گسترش پیدا کرد تا این که در قرن نوزدهم در اروپا و برخی از کشورهای دیگر مورد قبول مردم واقع شد؛

۱- ۱۰۳. گفتارهای معنوی، ص ۹.

مرحله سوم: امروز دموکراسی معنای خاص تری پیدا کرده است و رژیمی را «دموکراتیک» تلقی می کنند که در آن، دین در قانون گذاری و اجرا نقشی نداشته باشد؛ به عبارتی، شرط دموکراتیک بودن، سکولار و لاییک بودن است.

بی شک دموکراسی به مفهومی که امروزه غرب تفسیر می کند و می خواهد بر دیگران تحمیل کند، مخالف اسلام است، زیرا مستلزم نفی اسلام می باشد؛ اما دموکراسی به معنای دوم با رعایت شرایطی که اسلام برای حکّام، قانون گذاران و مجریان قانون و قضات تعیین کرده، پذیرفته شده است.

مردم در انتخاب افرادی که صلاحیت قانون گذاری و اجرای قانون را دارند، مشارکت جدّی داشته باشند و با این مشارکت همکاری و همدلی خود را با دولت اسلامی اثبات کنند و خودشان را در اداره امور کشور سهیم و شریک بدانند. این شکل از دموکراسی در اسلام پذیرفته شده است و در کشور ما ایران هم به آن عمل می شود.(۱)

خطاب های قرآن نیز نظر دوم را تأیید می کنند. خداوند متعال در قرآن برای اقامه قسط و عدل یا اجرای امر به معروف و نهی از منکر و یا حمایت از مستضعفان و مانند آن ها، توده مردم را خطاب قرار می دهد و از آنان می خواهد که به این امور اقدام کنند.

آزادی اسلامی در مسیر تکامل انسان

در اسلام خود آزادی مطلوب و خواسته دین نیست، بلکه اسلام به هر چیز از این جهت مثبت می نگرد که وسیله ای برای رسیدن به مقاصد عالی او باشد و الّا

۱- ۱۰۴. نظریه سیاسی اسلام، ص ۲۹۱.

موردی را که اسلام نفیاً و اثباتاً روی آن نظری ندارد مطرح نخواهد کرد.

استاد مطهری در این زمینه می گوید:

دموکراسی اسلامی بر اساس آزادی انسان رقم خورده و مورد التفات است. اگر تمایلات انسان را ریشه و منشأ آزادی و دموکراسی بدانیم، همان چیزی به وجود خواهد آمد که امروز در مهد دموکراسی های غربی شاهد آن هستیم... جامعه دارنده معیارهای دموکراسی غربی به کجا می رود؟ آن جا که میل ها و خواست های اکثریت [حاکم است ... در نقطه مقابل این نوع دموکراسی و آزادی، دموکراسی اسلامی قرار دارد. دموکراسی اسلامی بر اساس آزادی انسان است؛ اما آزادی انسان در آزادی شهوات خلاصه نمی شود. از دیدگاه اسلام، آزادی و دموکراسی بر اساس آن چیزی است که تکامل انسان ایجاب می کند؛ یعنی آزادی حق انسان، بما هو انسان، است. حق ناشی از استعدادهای انسانی انسان است، نه حق ناشی از میل افراد و تمایلات آن ها. دموکراسی در اسلام یعنی انسانیت رها شده، حال آن که این واژه در قاموس غرب معنای حیوانیت رها شده را متضمن است.(۱)

علامه طباطبایی قدس سره نیز درباره برتری حریّت و آزادی که اسلام به بشر داده می گوید:

از سوی اسلام حریتی به بشر داده شده که قابل قیاس با حریت تمدن عصر حاضر نیست و آن آزادی از هر قید و بند و از هر عبودیتی برای

ص:۱۰۳

۱- ۱۰۵. پیرامون انقلاب اسلامی، ص ۱۰۱ - ۱۰۴.

خدای سبحان است. احکام اسلام هر چند حکم است و حکم محدودیت است ولی در حقیقت ارزش و تمرین آزاد شدن از قیود ننگین حیوانیت است، گو این که اسلام بشر را در بهره گیری از رزق طیّب و مزایای زندگی و در مباحات آزاد گذاشته، اما این شرط را هم کرده که در همان طیبات افراط و تفریط نکنند.(۱)

تأثیر جهان بینی بر تفسیر آزادی

از تفاوت های عمده اسلام با سرمایه داری غرب این است که اسلام مسائل را در محدوده ملاک های الهی تحلیل می کند و در همان چارچوب به مسائل می نگرد؛ امّا سرمایه داری از این جهت کاملاً رها می باشد و براساس ذهن و تمایلات درونی خود به مسائل اجتماعی و اقتصادی نگاه می کنند.

آیه اللَّه جوادی آملی در بررسی جامع و علمی از این مسئله، می گوید:

تفسیر آزادی، بستگی دارد به انسان شناسی، و انسان شناسی نیز وابسته به جهان شناسی است، و با تفاوت جهان بینی و انسان شناسی، تفسیر آزادی نیز متعدد و متفاوت می گردد. کسانی که جهان و انسان را در ماده خلاصه می کنند، آزادی را همان رهایی مطلق و بی قید و شرط می دانند؛ البته تا آن جا که نسبت به دیگران تعدّی نشود. آنان معتقدند که آزادی انسان به معنای توان همه جانبه او در انتخاب هر چیز و از جمله بردگی برای انسان های دیگر است. در نگاه آنان، انسان آزاد است که دین را بپذیرد یا نپذیرد و اگر نپذیرد

۱- ۱۰۶. المیزان، ج ۴، ص ۱۸۲.

، هیـچ ملامـتی بر او نیست، زیرا هیـچ حقیقتی را از دست نـداده است، امـا در مکتب وحی این رهـایی مطلق به معنـای بردگی است، زیرا چنین آزادی مطلقی برای انسان معلول اسارت او در دست آرزوها و هوس ها می باشد و او در واقع از هوای درونی اش پیروی می کند. «أَفَرأَیتَ مَنْ اتَّخَذَ اِلهَهُ هَواهُ؛(۱) آیا دیدی آن کس که هوس خود را بندگی کرد؟»(۲)

بایـد عنایت داشت که هر چنـد خداوند انسان را به طور تکوینی آزاد آفریده است و او در انتخاب هیچ دینی مجبور نیست، اما به طور تشریعی موظّف است که دین حق را که خواسـته فطرت پـاک و الهی اوست بپـذیرد وگرنه در واقع از انسـانیت و عقل گرایی اش خارج می گردد.

رابطه آزادی با عقل و دین

به تعبیر روایـات، انسـان از دو هـادی و راهنما برخوردار است: ۱- راهنمـا و رسول باطنی که از درون ما را هـدایت می کنـد و سایر حیوانات از آن بی بهره هسـتند؛ ۲- رسول ظاهری که از جانب خـدا برای ارشاد و هـدایت انسان ها می آید و تکالیفی را برای بشر می آورد.

در این خصوص این سؤال مطرح می شود که ارتبـاط عقـل و دین بـا مسـئله آزادی، که انسان به صورت ذاتی طالب آن است، چگونه می باشد؟

انسان از قوّه و نیروهایی برخوردار است که بایدها و نبایدهایی را درک

۱- ۱۰۷. جاثیه {۴۵} آیه ۲۳.

۲- ۱۰۸. ولایت فقیه، ولایت فقاهت و عدالت، ص ۲۴.

می کند و برای رفتار او توصیه های عقلی و اخلاقی دارد که از آن به عقل عملی و وجدان تعبیر می شود. هر انسان درک می کند که عدل و امانت داری نیکوست و عقل عملی به او توصیه می کند که به آن ها روی آورد، همان طوری که زشتی ظلم و ستم را بد می داند و سفارش به دوری از آن می کند. بی تردید عقل و نیروی باطنی انسان در ارائه این توصیه ها مستقل است. عقل با درک کارهای خوب و کارهای بد، به نوعی سلسله الزاماتی را برای فرد مطرح می سازد و این الزامات، آزادی تکوینی او را محدود می کند؛ به عبارتی، به فرد امر و نهی می کند. انسان بی بهره از این عقل عملی و وجدان «دیوانه» شمرده می شود.

هیچ کسی نگفته عقل و وجدان با این امر و نهی ها و ایجاد محدودیت ها آزادی انسان را سلب کرده است، چون این نیروی درونی است و از خارج به او تحمیل نشده و به منزله دستور پزشک برای مداوای انسان است که از این راهنمایی پزشک خوشحال نیز می شود.

در حقیقت در اینجا نیز انسان از آزادی و اختیار خود استفاده می کند و آزادی تکوینی او مخدوش نمی شود، زیرا تنها راه را به ما نشان می دهد و آمریت ندارد و از درون سرچشمه می گیرد.

ارتباط دین با آزادی با رابطه عقل و آزادی فرق می کند، زیرا در ارشادات عقلی نیرویی که ما را ملزم کند و به ترک دستورهایش تهدید نماید وجود ندارد، ولی دین هم در دنیا و هم در آخرت تهدیدات بسیار جدی را در مورد ترک دستورهایش مقرر داشته است.

اوامر و نواهی شرعی الزام عملی دارند و توصیه صرف نیست. در آخرت عذاب وجود خواهد داشت و حتی برای بعضی از رفتارهای زشت در همین دنیا

مجازات و حدّ و تازیانه لحاظ شده و بخشی از انذارهای انبیا در میان قوم خودشان عذاب های فراگیر دنیوی بوده است. قرآن می فرماید:

إِنّا أَرْسلناكَ بِالْحَقِ ّبَشیراً وَنَذِیراً وَإِنْ مِنْ اُمَّهٍ إِلّا خَلا فِیها نَذِیرٌ؛(۱) ما تو را به حق برای بشارت و انذار فرستادیم، و هر امتی در گذشته انذار کننده ای داشته است.

پس شکی نیست که خداوند می تواند انسان را ملزم به انجام دادن کاری یا ترک آن کند و همه مسلمانان این را قبول دارند. اگر الزامی نبود انسان ها وظایف خود را کامل انجام نمی دادند و خدا به سبب لطف خود برای پاک کردن آنان از پلیدی ها و رسیدن به رحمت واسعه ابدی این الزامات را ایجاد فرموده است. بنابراین دین، انسان را محدود می کند و برخی از آزادی های او را سلب می کند و در این راستا، هم فشار روانی ناشی از تهدید به عذاب های اخروی و هم فشارهای فیزیکی بر مردم وارد می کند.(۲)

۱- ۱۰۹. فاطر {۳۵} آیه ۲۴.

۲- ۱۱۰. نظریه سیاسی اسلام، ج ۲، ص ۱۸۰.

فصل دوم : حقوق اجتماعی انسان ها

ضرورت رعایت حقوق اساسی

انسان مثل بقیه موجودات مشمول هدایت عامه است و از روزی که نطفه اش شروع به تکون می کند، به سوی یک انسان تمام عیار سیر می نماید. اما انسان به دلیل احتیاجات تکوینی بیشتر و نیز نواقص بیشتر، محتاج تشکیل اجتماع کوچک خانوادگی و سپس اجتماع بزرگ شهری است که از طریق ازدواج و همکاری با دیگران شکل می گیرد و همه در رفع حوایج یکدیگر می کوشند.

انسان طبیعت دیگری دارد که نتیجه آن به وجود آمدن قهری مدنیت است: «انسان طبعاً می خواهد دیگران را به نفع خود استخدام کند»، دیگران هم متقابلاً- به دنبال همین هدف هستند، از این رو ناگزیر می شود با آن ها به مسالمت رفتار کند و برای آن ها حقوقی مساوی حق خود قائل شود. پس وقتی اجتماعی آباد خواهد بود که دارای اصولی علمی و قوانینی اجتماعی باشد و همه آن قوانین را محترم بشمارند.

خلاصه این که با نبودن قانون و سنت هایی که مورد احترام همه و حداقل

کثریت باشد، جمع مردم متفرّق و جامعه شان منحل می شود؛ البته اصول و ریشه های این قوانین باید حوایج حقیقی انسان - نه بر حسب هوای نفس - باشد.

اقسام آزادی

با بررسی ادبیات مربوط به آزادی، می توان حدود بیست قسم برای آزادی شمارش کرد که همه آن ها تحت چهار عنوان زیر قابل بحث است:

۱- آزادی سیاسی؛

۲- آزادی اقتصادی؛

۳- آزادی فکری؛

۴- آزادی شخصی.

۱. آزادی سیاسی

آزادی سیاسی

آزادی سیاسی به افراد جامعه اجازه اظهار نظر و ابراز عقیده در خصوص حیات عمومی جامعه می دهد و این افراد هستند که زندگی جامعه را با تعیین حکومت متناسب و وضع قوانین، مشخص می کنند.

آزادی سیاسی از انواع «آزادی های حقوقی و اجتماعی» است که اصطلاحی عام و مبهم است. برای ارائه تصویری درست از این اصطلاح، لازم است آن را به دو بخش تقسیم کنیم:

الف) آزادی بیان و قلم

ب) آزادی سیاسی وسیله شایسته سالاری.

الف) آزادی بیان و قلم

۱ - آزادی بیان در اسلام: با توجه به هدف جامعه اسلامی در سیر به سوی

تکامل، همه افراد آن موظف هستند شرایط تسریع آن و رفع موانع پیش روی آن را فراهم کنند؛ از جمله ابزار مهم در این راستا به کارگیری بیان و قلم در مسیر رشد و هدایت مادی و معنوی جامعه اسلامی و دفع قلم ها و بیان های مسموم و منحرف است.

هر کسی در پرتو آزادی بیان و قلم، حق دارد هر حزب و انجمنی با مقاصد اصلاحی و اجتماعی تشکیل دهد؛ هر روزنامه مفیدی را انتشار دهد و سندیکا و اجتماع و انجمن اصلاحی ایجاد کند و از هیچ گونه انتقاد و رهنمایی که موجب اصلاح و ارشاد جامعه می شود، کوتاهی ننماید.

حکومت اسلامی حق ندارد جلوی آزادی بیان و قلم را بگیرد و مردم را از اجتماعاتی که به منظور اصلاحات و گرفتن حقوق آنان تشکیل می شود، باز دارد. همه تاریخ نویسان نوشته اند که در زمان حکومت علی بن ابی طالب علیه السلام گروهی از قبیل سعد بن ابی وقاص، عبداللّه بن عمر و ... از بیعت با آن حضرت خودداری نمودند و بعد از حادثه «صفّین» نیز جمعی به عنوان «خوارج» از ایشان کناره گرفتند، [ولی ایشان در مجالس و محافل انتقادهای شدید آنان را می شنید و با نرمی پاسخ می داد و به احترام آزادی، هیچ گاه در صدد اذیت و آزار و انحلال اجتماعات آنان برنیامد [تا این که کار گستاخی آنان از حد گذشته، با فراهم کردن لشکری خواستند حکومت عادلانه آن حضرت علیه السلام را واژگون کرده و خون بی گناهان را بریزند؛ در آن وقت بود که ناگزیر برای خاموش کردن فتنه با آنان جنگید و جلوی آزادی

افسار گسیخته آنان را گرفت.(۱)

در جامعه آزاد اسلامی، مردم برای رفع مشکلات و ایجاد اصلاحات باید از دولت انتقاد سالم کنند و دولت هم باید از راهنمایی ها و انتقادات آنان استقبال کند. برخلاف حکومت های استبدادی که اختناق و خفقان بر جامعه حاکم است.

امام خمینی قدس سره از بدو پیروزی انقلاب اسلامی به همه نشریات اجازه نشر دادند و تنها تأکید داشتند که در راستای خواست ملت باشد و نه در مسیر توطئه: «ما آزادی مطلق خواهیم داد و می دهیم و داده ایم، لیکن نه برای توطئه، نه برای فساد و خرابکاری».(۲)

آزادی بیان در تاریخ اسلام: در صدر اسلام، رسول گرامی صلی الله علیه وآله از انتقادها و پیشنهادهای مسلمانان استقبال می کردند و در شورای انقلاب خویش در مدینه، از افراد سرشناس مهاجر و انصار و حتی از بلال حبشی نظرخواهی می کردند. پیامبر اسلام صلی الله علیه وآله می فرماید:

«قُلِ الحَقَّ وَلَوْ عَلی نَفْسِکَ؛ حق بگو ولو به ضرر تو باشد».

ابوبکر پس از پیامبر اسلام صلی الله علیه وآله بالای منبر رفته و مردم را چنین خطاب کرد:

من با این که از شما بهتر نیستم، امور شما را به عهده گرفته، بنابراین اگر خوبی نمودم، مرا یاری کنید و چنانچه بدرفتاری کردم، مرا از آن باز دارید.

عمر نیز در اوایل خلافت خود شبیه این سخن را به مردم گفت و در این حال یکی از حاضران بلند شد و گفت: «به خدا قسم، اگر ذره ای انحراف در تو مشاهده

۱- ۱۱۱. اسلام و حقوق بشر، ص ۲۸۰.

۲- ۱۱۲. آزادی و دموکراسی در اندیشه امام خمینی قدس سره، ص ۳۲.

کنیم، با شمشیرهایمان تو را راست می کنیم».

در زمان امام صادق علیه السلام ابن ابی العوجاء آزادانه در مسجد مسلمانان به ستونی تکیه می داد و دلایل خود را در نفی خدا و پیغمبر و دین مطرح می کرد و مسلمانی به نام «مفضّل» به ستون دیگر مسجد تکیه داده و پاسخ او را می داد.(۱)

زکریای رازی، دانشمند معروف مسلمان، که عقاید خاصّی از جمله ردّ نبوّت و وحی را داشته، در منزل خود جلسات بزرگی برپا کرده و دلایل خویش را تقریر می کرد. بحث هایی که بین افراد این جلسات در می گرفته در کتابی به نام نبوات جمع آوری شده است. جلسات مباحثه امام رضاعلیه السلام با صاحبان عقاید مختلف نیز معروف است.(۲)

از همه مهم تر نصّ آیات قرآن است که می فرماید:

فَبَشِّر عِبادِ * الَّذِینَ یَستَمِعُونَ القُولَ فَیَتَّبِعُونَ اَحْسَنهُ اُولئِکَ الَّذینَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَاُولئَک هُمْ اُولُو الْاَلْبابِ؛(۳) پس بندگان مرا بشارت ده، همان کسانی که سخنان را می شنوند و از نیکوترین آن ها پیروی می کنند، آنان کسانی هستند که خداهدایتشان کرده و آنان خردمندانند.

اَفَمَنْ یَهدِی إِلی الحقِ ّاَحَقُّ أَنْ یُتَّبَعَ أَمَّنْ لا یَهِدّی إِلّا أنْ یُهْدی (۴) آیا کسی که هدایت سوی حق می کند برای پیروی شایسته تر است یا آن کس که خود هدایت نمی شود مگر هدایتش کنند.

۱- ۱۱۳. مجموعه این مناظرات در کتابی به نام توحید مفضل گرد آمده است.

۲- ۱۱۴. تاکتیکهای کمونیسم، ص ۴۲.

۳- ۱۱۵. زمر{۳۹} آیه ۱۸ - ۱۹.

۴- ۱۱۶. یونس {۱۰} آیه ۳۵.

استاد مطهری رحمه الله در کتاب پیرامون جمهوری اسلامی، بعد از اشاره به گفته «ویل دورانت» که مسلمانان در اوج قدرت و حکومت آزادی های ملل دیگر را محترم می شمردند، دو علت را برای گسترش تمدن اسلامی ذکر می کند:

علما راجع به علل پیدایش و گسترش تمدن اسلامی خیلی بحث کرده [و] دو علت اساسی برایش ذکر کرده اند: اولین علت تشویق بی حدی است که اسلام به تفکر و تعلیم و تعلم کرده است، چون این دیگر در متن قرآن است؛ علت دومی که برای پیدایش و گسترش تمدن اسلامی ذکر کرده اند که چطور شد اسلام توانست از ملت های مختلف نامتجانس که قبلاً از یکدیگر تنفر داشتند، چنین وحدتی به وجود آورد، احترامی است که اسلام به عقاید ملت ها گذاشت؛ به قول خودشان تسامح و تساهلی که اسلام و مسلمین راجع به عقاید ملت های مختلف قائل بودند. مسلمین به قدری با این ها با احترام رفتار کردند که کوچکترین دو گانگی با آن ها قائل نبودند و همین سبب شد که تدریجاً خود آن ها در اسلام هضم شدند؛ یعنی عقاید اسلامی را پذیرفتند.(۱)

آزادی بیان و قلم در راستای احکام دین

علمای اسلام سه اصل اسلامی یعنی مشورت، امر به معروف و نهی از منکر، و اندرز و خیرخواهی، مسئله آزادی بیان را به صورت امری مسلّم مطرح کرده

ص:۱۱۴

۱- ۱۱۷. پیرامون جمهوری اسلامی، ص ۱۲۷.

و لازم شمرده اند. بدون وجود این زمینه، نمی توان در راستای این سه اصل حرکت کرد. در اینجا به تبیین آن سه اصل و مسئله آزادی بیان می پردازیم:

۱. لزوم مشورت: «وَشاوِرهُم فِی الْاَمْرِ؛(۱) و در کارها با آنان مشورت کن» و «وَامرُهُم شوری بَینَهُم؛(۲) و کارهایشان به صورت مشورت در میان آن هاست».

با توجه به گستردگی جوامع بشری امروز این امکان وجود ندارد هر کسی خود را به دولت مردان جامعه برساند، از این رو آزادی بیان و قلم برای ارائه پیشنهادها و انتقادها در سخنرانی ها و مطبوعات امری لازم و ضروری و به صورت معمول درآمده است.

۲. امر به معروف و نهی از منکر: آیاتی که در مسئله امر به معروف و نهی از منکر توصیه های جدی دارد، بدون بستر مناسب امکان تحقق در خیلی از موارد را ندارد. درخواست «آزادی بیان و قلم» در جامعه امروزی نیز برای آن است که خوبی های فراموش شده و مورد غفلت واقع شده یادآوری شود و به این وسیله جلوی انحرافات گرفته شود و مورد نقادی قرار گیرد.

امّا قرآن هدفی بالاتر از «آزادی بیان و قلم» را خواستار است؛ جوامع امروزی آزادی بیان را برای آزادی در انتقاد از مسائل جامعه می دانند، ولی قرآن در بحث امر به معروف و نهی از منکر می فرماید: نه تنها باید آزادی بیان باشد و کسی از آن جلوگیری نکند، بلکه بر فرد مسلمان واجب است که بیان و قلم خود را در راستای اصلاح جامعه به کار بگیرد، حتی اگر موجب به خطر افتادن جان و مالش گردد.

۱- ۱۱۸. آل عمران {۳} آیه ۱۵۹.

۲- ۱۱۹. شوری {۴۲} آیه ۳۸.

وَلْتَكن مِّنكَمْ أَمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ؛(۱) باید از میان شما جمعی دعوت به نیکی و امر به معروف و نهی از منکر کنند و آن ها همان رستگارانند.

کُنتُم خَیرَ أُمّهٍ اُخْرِجَتْ لِلنّاسِ تَامُرُونَ بِالمَعرُوفِ وَتَنهَونَ عَنِ المُنکَرِ؛(۲) شما بهترین امتی بودید که به سود انسان ها آفریده شده اند (چه این که) امر به معروف و نهی از منکر کنید.

۳. اندرز و خیرخواهی: یکی از ویژگی های مکتب اسلام این است که به افراد توصیه می کند نباید در قبال سرنوشت یکدیگر بی تفاوت باشند. پیامبرصلی الله علیه وآله مسلمانان را طوری تربیت کرده بود که برخی از آن ها بعد از نماز صبح به جمعیت رو کرده و می گفتند: «رَحِمَ اللَّهُ امْرِءً اَهْدی إِلَیَّ عُیُوبِی؛(۳) خدا رحمت کند کسی را که (اوّل صبح از روی خیرخواهی) مرا متوجه نواقص و ضعف هایم نماید».

ارزش قلم در قرآن: از ارزش های مورد نظر قرآن، علم است. تحقیق، تثبیت و تکامل علم ابزاری لازم دارد که از جمله مهم ترین آن ها قلم است. به وسیله قلم، آثار علمی جاودانه می ماند. یکی از مفسران در تفسیر آیه «ن وَالْقَلَمِ وَما یَسْطُرُونَ» می گوید جاودانگی و استواری امور دین و دنیا به دو چیز وابسته است: یکی قلم و دیگری شمشیر. البته شمشیر تحت الشعاع قلم قرار دارد، چه بسیاری از مشکلات و معضلات به وسیله قلم حل می گردد و با شمشیر قابل حل

۱- ۱۲۰. آل عمران {۳} آیه ۱۰۴.

۲- ۱۲۱. همان، آیه ۱۱۰.

۳- ۱۲۲. ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۲، ص ۳۹.

نیست، و چه بسا مشکلاتی که با شمشیر حل می شود، با قلم و بیان و منطق و استدلال بهتر و آسان تر حل می گردد.

از آیه فوق و آیات اوّل سوره علق استفاده می شود که از نظر قرآن قلم تأثیر بسزایی در زندگی بشر دارد.

اِقْرَأْ وَرَبُّکَ الْاَکَرمُ الَّذی عَلَّمَ بِالقَلَمِ * عَلَّمَ الإنسانَ ما لَمْ یَعْلَم؛(۱) بخوان که پروردگارت (از همه) بزرگوارتر است، همان کسی که به وسیله قلم تعلیم نمود و به انسان آنچه نمی دانست یاد داد.

طبیعی است که اهمیت و نقش قلم در زندگی بشر به این معنا نیست که «لا بشرط» باشد، بلکه قلم باید توانا و آزاد باشد تا انتظاراتی که از آن می رود، برآورده شود؛ برای مثال:

۱- احکام دین بدون آزادی قلم قابل بیان نیست؛

۲- از این آیات استفاده می شود که منظور از قلم، نشر دانش، تفکرات، تعقلات و تدبرات انسانی است و با وجود ممنوعیت، این وظایف از عهده قلم ساخته نیست؛

۳- تداوم دانش بشر و رشد آن بدون آزادی قلم امکان ندارد.(۲)

دو نکته:

۱- از آیات مذکور استفاده می شود که مهارت نگارش یکی از موهبات و نعمت های الهی است که دارنده آن باید نهایت قدردانی را از آن به عمل آورد.

از هر سوگندی، اهمیت دو چیز معلوم می شود: یکی، چیزی که برای آن قسم خورده اند تا آن را بیان و اثبات کنند و دوم، چیزی که به وسیله آن قسم

۱- ۱۲۳. علق {۹۶} آیه ۳.

۲- ۱۲۴. آزادی از دیدگاه اسلام، ص ۴۷.

خورده شده است. فرد عاقل هیچ گاه به شی ء بی ارزش قسم نمی خورد و مورد قسم برای او مهم است. بنابراین سوگند خداوند به قلم نشان دهنده اهمیت آن نزد و بیانگر تأثیر فوق العاده این ابزار برای انتقال مفاهیم و حفظ آن ها در زندگی بشر می باشد.

۲- قرآن عدم استفاده از قلم و مکتوم گذاشتن حقیقت را گناه شمرده است:

وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ فَنَبَذُوهُ وَرَآءَ ظُهُورِهِمْ وَاشْتَرَوْا بِهِ ثَمَناً قَلِيلاً فَبِئْسَ ما يَشْتَرُونَ؛(۱) و (به خاطر بیاورید) هنگامی را که خدا از کسانی که کتاب (آسمانی) به آن ها داده شده، پیمان گرفت که حتما آن را برای مردم آشکار سازید و کتمان نکنید، ولی آن ها آن را پشت سر افکندند.

تحریف حقایق به وسیله قلم نیز همانند مکتوم گذاشتن حقیقت و بلکه بدتر از آن است، چرا که مطلبی گمراه کننده به جای مطلب حق و ارزشمند به افکار مردم القا شده است.

فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هـذَا مِنْ عِندِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَناً قَلِيلاً فَوَيْلٌ لَّهُم مِّمّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَّهُم مِّمّا يَكْسِبُونَ؛(۲) پس وای به آن ها که نوشته ای با دست خود می نویسند، سپس می گویند این از طرف خداست تا آن را به بهای کمی بفروشند؛

۱- ۱۲۵. آل عمران {۳} آیه ۱۸۷.

۲- ۱۲۶. بقره {۲} آیه ۷۹.

پس وای بر آنان از آنچه با دست خود نوشتند و وای بر آنان از آنچه را که از این راه به دست آوردند.

محدوده آزادی بیان و قلم

مسائل اعتقادی و شبهات درباره آن در طول تاریخ اسلام وجود داشته و محققان و معلمان دینی با همان زبان و سطح علمی عمدتاً در محافل علمی به آن ها پاسخ می دادند.

امروزه برخی معتقدند نشریات تخصصی، در حکم همان جلسات علماست و نوعاً دیگران استفاده نمی کنند و قدرت فهم آن را هم ندارند، پس مانعی برای طرح و نقد همه شبهات در آن ها وجود ندارد؛ در حالی که گروهی دیگر می گویند ممکن است دستاویز شیادان قرار گیرد و موجب گمراهی بعضی از دانش پژوهان شود؛ لذا جایز نیست.

با توجّه به توضیحات فوق می توان حدود آزادی بیان را به صورت زیر ذکر کرد:

۱- موجب انحراف عقیدتی در جامعه نشود؛

۲- اضرار به دیگران نباشد؛

۳- مسائل اخلاقی مانند دوری از استهزا، افترا و کذب رعایت شود؛

۴- عفت عمومی مورد تعرض قرار نگیرد.

ب) آزادی سیاسی وسیله شایسته سالاری

در جامعه دینی، آزادی باید به گونه ای باشد که افراد شایسته توانایی معرفی خود برای تصدی مسئولیت های سنگین را داشته و مردم نیز از جوّ سالم اجتماعی

رای شناخت معیارهای صحیح و دفع تبلیغات مسموم سیاسی در انتخاب مدیران متعهد برخوردار باشند. برای نیل به شایسته سالاری در پرتو آزادی سیاسی، اصول زیر باید اعمال شود:

۱- شناخت معیارهای شایستگی: جامعه اسلامی باید ملاک های شایستگی مورد نظر دین، مانند تقوا، علم، آگاهی و قدرت را بشناسد.

الف) تقوا، نیرویی معنوی است که بتوان در پناه آن از لغزش ها دوری کرد.

یا اَیُّهَا النّاس اِنّا خَلَقناکم مِن ذَکَرٍ و اُنْثی وَجَعَلناکم شُعُوباً وَقَبَآئِلَ لِتَعارَفُوا إِنَّ أَکْرَمَکُمْ عِندَ اللّهِ اَتْقاکُم؛(۱) ای مردم! ما شما را از یک مرد و زن آفریدیم و شما را از تیره ها و قبیله ها قرار دادیم تا یکدیگر را بشناسید. همانا گرامی ترین شما نزد خداوند با تقواترین شماست.

حضرت یوسف علیه السلام وقتی مورد لطف پادشاه قرار گرفت و به او پیشنهاد شد هر منصبی را که می خواهد، اختیار کند، گفت: «اجْعَلنِی عَلَی خَزآئِنِ الْاَرْضِ اِنّی حَفِیظٌ عَلِیمٌ»؛(۲) مرا سرپرست خزائن سرزمین (مصر) قرار بده که نگهدارنده و آگاهم».

منصب خزانه داری به دو چیز نیاز دارد:

۱- امانت داری؛ یکی از آثار تقوا امانت داری می باشد. گرچه تعبیر «حفیظ» مطلق است، هم بر حفظ خویش در برابر شیطان و هوای نفس دلالت دارد و هم حراست از مجموعه مسئولیت های واگذار شده به آن فرد

۲- دانش.

ص:۱۲۰

۱- ۱۲۷. حجرات {۴۹} آیه ۱۳.

۲- ۱۲۸. یوسف {۱۲} آیه ۵۵.

ب و ج) علم و توانایی: بنی اسرائیل از پیامبر خود «سموئیل» درخواست کردند فرمانروایی برای آنان انتخاب کند تا با اطاعت از دستورهای او بتوانند عزت از دست رفته را باز گردانند.

سموئیل به آنان خبر داد که خداوند فردی به نام «طالوت» را که از هر نظر شایسته فرمانروایی است، برای تصدی این مقام برگزیده است.

مردم به خیال این که فرمانروا باید از خاندان بزرگ، ثروتمند و سرشناس باشد، زبان به اعتراض گشودند و گفتند:

«أَنَّی یَکُونُ لَهُ الْمُلْکُ عَلَیْنا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْکِ مِنْهُ وَلَمْ یُؤْتَ سَعَةً مِّنَ الْمالِ»؛ چگونه او بر ما حکم کند با این که ما از او شایسته تریم و ثروت زیادی ندارد». سموئیل در پاسخ آنان گفت: «إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَیاهُ عَلَیْکُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِی الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ؛(۱) همانا خدا او را بر شما برگزیده و او را در علم [و قدرت] و جسم وسعت بخشیده است». او هم دانش دارد و هم قدرت و توانایی بر اجرا.

۲- شناسایی و استخدام افراد شایسته: با توجّه به این که مدیریت داخلی و خارجی جامعه اسلامی امر بسیار حساس و مؤثری است، این موضوع، مسئولیت سنگینی را برای آحاد مسلمانان در جامعه ایجاد می کند. این وظیفه در صورتی انجام می گیرد که ما علاوه بر دانستن اصول شایستگی در اسلام، واجدان شرایط را با دقت و بدون تأثیرپذیری از جوّ تبلیغاتی کاذب و رنگارنگ، شناسایی کرده و آنان را به قدرت برسانیم. برای انجام دادن این تکلیف، باید به دو نکته توجه کرد:

۱- ۱۲۹. بقره {۲} آیه ۲۴۶.

۱- در صورتی که فرد شایسته تری وجود دارد، حق نداریم به افراد کم لیاقت مسئولیت بدهیم. پیامبر اکرم صلی الله علیه وآله می فرماید:

مَنِ اسْتَعْمَل رجُلاً عَلی عِصابَةٍ وَفِيهِمْ مَنْ هُوَ اَرْضی للَّهِ مِنْهُ فَقَدْ خانَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالمُؤْمِنِينَ؛(۱) هر کسی که مردی را بر امر مشکلی به کار بگیرد و حال آن که در میان ایشان فردی است که رضایت خدا را بیشتر از او دارد، پس به تحقیق در حق خدا و پیامبرش و مؤمنان خیانت کرده است.

۲- افراد آزمند و جاه طلب نباید انتخاب شوند.

پیامبر اکرم صلی الله علیه وآله فرمود: «به خدا قسم، کسی که از ما درخواست تصدی مقامی کند یا حریص بر آن باشد، به خواسته او ترتیب اثر نخواهیم داد.(۲)

همین نگرش شایسته سالارانه در اسلام سبب شد که با بودن بزرگان مهاجر و انصار، افراد لایقی مانند زید (غلام آزاد شده پیامبر) امیر لشکر جنگ موته، اسامه بن زید سردار لشکر جنگ با رومیان، عمار یاسر استاندار کوفه، سلمان فارسی استاندار مدائن و عتاب بن اسید ۲۱ ساله از جانب پیامبرصلی الله علیه وآله به فرمانداری شهر مکه برگزیده می شوند.

پیامبر در برابر شکایت بزرگان مکه از این انتخاب ها، خطاب به آنان نوشت:

... ملاک فضیلت انسان، بزرگسالی نیست، بلکه برعکس، میزان بزرگی انسان فضیلت و کمال معنوی و شایستگی است.(۳)

۱- ۱۳۰. حقوق الانسان، ص ۷۲.

۲- ۱۳۱. الاستیعاب، ج ۳، ص ۱۵۴.

۳- ۱۳۲. همان.

پیامبر اکرم صلی الله علیه وآله بر اساس همین مبنا، علی بن ابی طالب و فرزندانش علیهم السّلام را بعد از خود به امامت منصوب کرد و در صورت عدم حضور علنی آنان، جامعه اسلامی باید «شایسته ترین» فرد را بر کرسی ولایت جامعه بنشاند و از او مخلصانه اطاعت کند.

۲. آزادی اقتصادی

آزادی اقتصادی

منظور از «آزادی اقتصادی» در این جا، آزادی مورد نظر اقتصاد سرمایه داری نیست، بلکه مقصود آزادی در چارچوبی است که با موازین اخلاقی و انسانی منافاتی ندارد و در راستای خواسته های فطری بشر و مورد نظر اسلام است.

یکی از مشخصات اقتصاد اسلامی، اعطای آزادی محدود در چارچوب ارزش های معنوی و اخلاقی است که اسلام بدان معتقد است. در این اصل نیز مانند بعضی از اصول دیگر، اختلاف بارزی میان اقتصاد اسلامی و دو اقتصاد سرمایه داری و سوسیالیستی وجود دارد. در زمانی که افراد آزادیهای نامحدودی را در زیر سایه اقتصاد سرمایه داری برخوردارند و در حالی که اقتصاد سوسیالیستی، آزادی را از همه سلب می کند، اسلام روشی را اتخاذ می کند که با طبیعت عموم مردم هماهنگی دارد؛ لذا در حدود ارزش های معنوی و ایده های اسلامی به توده ها آزادی می دهد و از طرفی، آزادی را در مجرای صحیح قرار داده است تا وسیله ای برای خدمت به خلق باشد.(۱)

محدودیتی که اسلام برای آزادی اجتماعی در زمینه اقتصاد مقرر داشته،

۱- ۱۳۳. اقتصاد ما، ج ۱، ص ۳۵۸.

راهگشای زندگی انسانی برای بشر است و در عین حال احساس عدم آزادی نیز به او دست نمی دهد.

شهید صدرقدس سره در کتاب اقتصاد ما دو محدودیت را برای آزادی اقتصادی ذکر کرده است:

یکی، محـدودیت ذاتی [اسـت کـه از ژرفـای روح آدمی سرچشـمه گرفتـه و نیرویش را از ذخـایر روحی و فکری شخصـیت اسلامی تأمین می کند، به صورتی که انسان به هیچ وجه احساس سلب آزادی نمی کند؛ زیرا این محدودیت از واقعیت روحی و فکری آنان سرچشمه گرفته است؛ دوم، محدودیت عینی [است ، که منظور از آن، محدودیتی است که از بیرون، فرد را ملزم به رعایت آن می کند، و اجرای این اصل در اسلام بدین سان است:

الف) فعالیت هایی که بازدارنده تحقق ایده های اسلامی است، مثل ربا، احتکار و امثال این ها، ممنوع است؛

ب) اسـلام اصل نظارت حکومت اسلامی (ولی امر) را بر فعالیت عمومی و دخالت دولت برای حمایت از مصالح عمومی وضع کرده است تـا ضـامن تحقق بخشـیدن به ایـده و مفـاهیم عـدالت اجتمـاعی خود بـا مرور زمـان باشـد و آیه «أَطِیعُوا اللَّهَ وَأَطِیعُوا الرَّسُولَ وَأُولِی الْأَمْرِ مِنکُمْ» نیز دلالـت بر این معنـا دارد و اختلافی هم بین مسـلمانان نیست که ولی امر همـان دارنـدگان مقـام شرعی در جامعه اسلامی هستند و این دخالت در حدود شرع مقدس می باشد.(۱)

ص:۱۲۴

۱- ۱۳۴. اقتصاد ما، ج ۱، ص ۳۶۰.

عدم تقابل محدودیت های اسلام با آزادی اقتصادی

با توجه به دو نکته فوق، پاسخ این سؤال روشن می شود: اوّلاً برای فرد مسلمان در مقام تحقیق یا عمل به این دستورهای اسلام، یک سری محدودیت های جزئی آن هم با دلیل های روشن، احساس محدودیت ایجاد نمی کند؛

ثانیاً، اسلام در محیط درونی خود، پیروانش را به گونه ای از نظر فکری و روحی پرورش می دهد که به صورت ذاتی و طبیعی محدودیت های دینی را پذیرا هستند، بدون آن که احساس ناراحتی کنند؛ هم خط قرمزهای دین در مسائل اقتصادی را رعایت می کنند و هم به قصد تقرب به خدا، انفاق های مقرر در دین - اعم از واجب و مستحب - را انجام می دهند. اسلام در همان مدت کوتاه حاکمیت خود، توانست این مفاهیم را به خوبی اعمال کند و بعد از آن قرن ها که قدرت اجتماعی و اقتصادی در دست دین نبوده، همین تربیت درون اسلامی حافظ این حقایق و ارزش های مکتبی بوده است.

۳. آزادی شخصی

آزادی شخصی

انسان به لحاظ این که در جامعه زندگی می کند، باید مقررات آن جامعه را که ضامن امنیت و مصالح اجتماعی است رعایت کند، ولی به مثابه یک فرد، اسلام به او آزادی های شخصی و به تعبیری آزادی های فردی داده است، مثل آزادی در انتخاب محل سکونت، نوع کار و ازدواج. در اینجا به بعضی از این موارد می پردازیم.

الف) آزادی در انتخاب مسکن: منظور این است که هر فردی حق دارد در داخل یا خارج از کشور، هر جا که دلش خواست، سکونت کند و هیچ کس بدون اجازه او یا اجازه قانون حق ندارد وارد منزل ویژه او شود. این آزادی مورد حمایت اسلام است. پیامبر اکرم صلی الله علیه وآله فرموده اند:

اَلْبِلادُ بِلادُ اللَّهِ وَالعِبادُ عِبادُ اللَّهِ فَحَيْثُ اَصْبَحْتَ خَيْراً فَاقِمْ؛(۱) شهرها، شهرهای خداوند و بندگان بندگان خدایند، پس هر کجا که خیر دانستی، اقامت کن.

با وجود این آزادی، اسلام در مواردی، برای این آزادی محدودیت ایجاد کرده است؛ از جمله:

۱- شرط حفظ دین در انتخاب مسکن: اسلام سکونت در مناطقی را که انسان نتواند دین خود را حفظ کند، وظایف خود را انجام دهد و امنیت لازم را برای زندگی نداشته باشد نمی پذیرد؛ از این رو در آخرت، به افرادی خاص که عذر می آورند که ما ناتوان و بی دفاع بودیم، گفته می شود: مگر زمین خدا وسیع نبود که در آن مهاجرت کنید.

إِنَّ الَّذِينَ تَوَفّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظالِمِي أَنفُسِهِمْ قالُوا فِيمَ كُنتُمْ قالُوا كُنّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهاجِرُوا فِيها؛(۲) کسانی که فرشتگان [قبض ارواح روح آنان را گرفتند، در حالی که به خویشتن ستم کرده بودند، به آن ها گفتند: شما در چه حال بودید، [چرا با این که مسلمان بودید، در صف کفار جای داشتید]، گفتند ما در سرزمین خود تحت فشار و مستضعف بودیم. آن ها (فرشتگان) گفتند: مگر سرزمین خدا پهناور نبود که مهاجرت کنید.

۲- تبعید افراد مفسد و محارب: این یکی از مجازات های اسلامی و از محدودیت های آزادی در انتخاب مسکن است.

۱- ۱۳۵. التحفه الحسینیه، ص ۳۴۰.
۲- ۱۳۶. نساء {۴} آیه ۹۷.

إِنَّما جَزَآؤُا الَّذِينَ يُحارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَساداً أَن يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلافٍ أَوْ يُنفَوْا مِنَ الْأَرْضِ؛(۱) کیفر آن ها که با خدا و پیامبرش به جنگ برمی خیزند و اقدام به فساد در روی زمین می کنند [و با تهدید اسلحه به جان و مال و ناموس مردم حمله می برند] فقط این است که اعدام شوند، یا به دار آویخته گردند، یا (چهار انگشت از) دست (راست) و پای چپ آن ها به عکس یکدیگر بریده شود و یا از سرزمین خود تبعید گردند.

۳- ضرورت های امنیتی: کسی حق ندارد بدون اجازه وارد منزل شخصی دیگری شود، مگر با مجوز قانونی و بر حسب ضرورت سیاسی، امنیتی یا نظامی «فَإِن لَّمْ تَجِدُوا فِيها أَحَداً فَلَا تَدْخُلُوهَا حَتَّى يُؤْذَنَ لَكُمْ».(۲)

معیار گزینش وطن، آن است که آن سرزمین، شما را با شخصیت، نیازها، آرمان ها و خواسته هایتان تحمل کند. حضرت علی علیه السلام فرمود:

لَيسَ بَلَداً أَحَقُّ البِلاد لَکَ مِنْ بَلَدٍ خَيْرُ البِلادِ ما حَمَّلَکَ؛(۳) نیست برای تو سزاوارترین شهرها مگر شهری که بهترین آن ها از حیث انجام وظیفه برای تو باشد.

پیامبر اکرم صلی الله علیه وآله فرمود:

اَلْبِلادُ بِلادُ اللَّهِ وَالعِبادُ عِيالُ اللَّهِ اَيْنَما اَصْبَحْتَ خَيْراً فَاَقِمْ؛(۴) شهرها

۱- ۱۳۷. مائده {۵} آیه ۳۳.

۲- ۱۳۸. نور {۲۴} آیه ۲۸.

۳- ۱۳۹. آمدی، غررالحکم، ج ۵، ص ۸۳.

۴- ۱۴۰. نهج الفصاحه، ص ۲۲۳.

شهرهای خداوند و بندگان تحت سرپرستی خدا هستند، هر کجا که در حال خیر صبح کنی، اقامت کن.

در برخی روایات، سکونت در سرزمین ها و شهرهایی که فاقد امنیت، رفاه و اقتصادی سالم است، نکوهش شده است.

حضرت علی علیه السلام می فرماید:

شَرُّ البِلادِ بَلَدٌ لا اَمَنَ فِیهِ وَلا خَصَبَ؛ بدترین شهرها و کشورها جایی است که نه امنیت دارد و نه ارزانی و رفاه زندگی.

این گونه روایات، در عین تعیین معیار انتخاب وطن، بر اصل آزادی در انتخاب مسکن و وطن نیز تأکید می کند.

فقها قانون در مورد مسلمانان ساکن در بلاد غیر اسلامی را به سه قسم تقسیم کرده اند:

۱) آنانی که یارای اظهار عقیده و انجام وظایف دینی و اقامه شعائر مذهبی را ندارند؛ بر اینان واجب است که به سرزمین اسلامی مهاجرت کنند؛

۲) مسلمانانی که هیچ گونه مانعی برای امور فوق در بلاد غیر اسلامی ندارند، اگر چه اینان لزومی ندارد که مهاجرت کنند، ولی شایسته است به صفوف مسلمانان در سرزمین اسلامی ملحق شوند؛(۱)

۳) مسلمانانی که یارای مهاجرت ندارند می توانند بمانند، هر چند محدودیت هم داشته باشند.

آیات ۹۷ و ۹۸ سوره «نساء» دو قسم از اقسام فوق را به روشنی بیان فرموده است.

۱- ۱۴۱. جواهر الکلام، ج ۲، کتاب جهاد، ص ۳۶ - ۳۵.

البته در شرایطی که اقلیت مسلمان می توانند با نظام موجود و شرایط حاکم تحت رهبری صالح مبارزه کنند، به جای هجرت باید به تغییر وضع موجود همت گمارند.

ب) آزادی در انتخاب کار: سلایق و ذوق افراد در انتخاب رشته تحصیلی و نیز نوع کار بسیار مختلف است و بی شک عشق و علاقه به شغل از زمینه های ابتکار و خلاقیت در آن به شمار می آید.

در کتاب اسلام و حقوق بشر آمده است: بیگاری و کار اجباری، از سنت های معمول دوران فئودالیسم و تیول داری بود که آثار شوم آن، هنوز در پاره ای از کشورها به چشم می خورد، ولی اسلام با منطق قوی و اصل عزت و کرامت نفس افراد بشر، اجازه چنین تحمیل هایی را نمی دهد. برای مثال در زمان حکومت امام علی علیه السلام گروهی از مردم یکی از بلاد برای لای روبی نهر متروکی از حضرت خواستند که حاکم منطقه، مردم را برای مشارکت در این کار مجبور کند، اما حضرت در نامه ای ضمن دستور پی گیری، از کار اجباری منع فرمودند: «لیکن لَسْتُ أَری أَنْ أَجْبَرَ أَحَداً عَلی عَمَلٍ یَکْرَهُه؛(۱) من صحیح نمی دانم کسی را به کاری که دوست ندارد، وادارم و به او کاری اجباری تحمیل نمایم».

البته حضرت این نکته را هم اضافه کردند که آب نهر متعلق به افرادی است که در حفر آن تلاش کنند. اسلام در عین اعطای آزادی به مردم در اشتغال به هر نوع کاری و نفی هرگونه تحمیل و سلب آزادی از طبقه کارگر، آزادی های افراد

۱- ۱۴۲. صوت العداله الانسانی، ج ۱، ص ۲۰۸.

را در دایره قانون محدود می کند و در این راستا برخی از کارها مانند دزدی، تقلب، اختلاس، رشوه گیری، ربا، فروش مواد مخدر و مشروبات الکلی، خرید و فروش آلات لهو، احتکار و اجحاف را به دلیل مفاسد و ضررهای آن ها به جامعه حرام کرده است و در مقابل، به سبب وجود خیر و برکت در بعضی مشاغل مثل دامداری، صنعت و کشاورزی را مستحب و بعضاً واجب کرده است.

آزادی، نیاز فطری و طبیعی انسان

در اینجا این سؤال مطرح است که چرا دین درباره آزادی نسبت به مسائل دیگر چون مصالح و مفاسد و تکالیف کمتر سخن گفته است، در حالی که آزادی یکی از نیازهای فطری انسان است. در این باره باید گفت که مسائلی از قبیل فلاح، سعادت، فضیلت و عدالت را به دلیل این که از فطریات انسان به شمار می روند، لازم نیست که دین پاسخ بدهد، چون تمام مردم دنبال چیزی هستند که آن را مصداق فلاح و سعادت می دانند. اگر هم دین در موردی گفته است: «حَیَّ عَلَی الْفَلاح»، معنایش این نیست که به سوی رستگاری بشتابید، بلکه نماز را یکی از مصادیق رستگاری معرفی کرده است که به سوی آن بشتابند.

مسئله آزادی نیز مانند فلاح و فضیلت است که دین در مقام بیان آن ها نیست آزادی از فطریات انسان است و هر انسانی به دنبال آن است و دین تنها حدود و ثغور آن را برای ایجاد جامعه سالم و بدون تنش تعیین کرده است.

البته بحث آزادی به شکل امروزی آن کلاهی است که به سر مردم رفته است. وقتی در فرانسه انقلاب شد فرد متفکّری گفت: ای آزادی! چه جنایت هایی که به

اسم تو نمی شود، و مثال بارز آن جنایات آمریکایی ها در عراق برای تحقق آزادی و دموکراسی در این کشور است!

تأثیر تکاملی متقابل دین و آزادی

عنوان آزادی در صورتی که همراه با مبانی دینی مثل اسلام توأم شود، ثمره شیرینی خواهد داشت وگرنه هر کدام از دین و آزادی، جدای از هم کامل نخواهد بود. امروزه درباره هویت آزادی بحث زیادی شده است. یکی از نویسندگان درباره رابطه آزادی و دین می نویسد:

اگر آزادی بدون دین باشد، عملاً به آفاتی دچار می شود که در بسیاری از جوامع، شاهد آن هستیم؛ یعنی آزادی بدون دین، آزادی بی وجدان است، آزادی بدون دین، آزادی فاقد اخلاق است و به سادگی می توان هم رأی اکثریت را داشت و هم اکثریت را فریفت. تنها دین است که جلوی این موارد را می گیرد. نکته دوم این است که دین هم بدون آزادی پژمرده می شود. در جامعه ای که آزادی نباشد، آنچه از دین باقی می ماند، قشری بیش نیست. گوهر دین در آزادی شکوفا می شود.(۱)

حسین واله در مقاله ای در کتاب رابطه دین و آزادی همین تلازم بین دین و آزادی را به گونه ای دیگر توضیح داده و به این نکته دقیق اشاره کرده است که در انجام مسائل دینی که موجب رشد معنوی انسان می شود، مسئله «نیت و اخلاق در عمل» مطرح است و این هم بدون آزاد بودن امکان ندارد:

۱- ۱۴۳. رابطه دین و آزادی، ص ۲۲.

در رابطه دو سویه دین داری و آزادی بایـد گفت: آزادی به معنای رهایی اراده فرد از هر نوع قـدرت بیرونی که آن را محدود کند، شـرط ضـروری تدین، تشـیع، عدالت، ورع، تقوا و تحقق همه فضایل اخلاقی است و به این معنا، دین داری بدون آزادی ممتنع است، زیرا اعتقاد و ایمان، انتخاب آگاهانه و آزادانه یک عقیـده است و اساسا بـدون آزادی هیـچ مثوبتی در پی نـدارد؛ چنان که تخلف به اضـطرار یا به اجبار یا به سـهو از احکام شـرع هیچ عقوبتی را سبب نمی شود. دین داری از مقدمات آزادی نیست؛ اما وابسـتگی وجود این دو در ظرف واقع، بستگی به دیدگاه انسان شناختی ما دارد. در دیدگاه دینی، جاودانگی انسان و دغدغه رسـتگاری بزرگترین محرک آدمی است که بر همه انگیزه ها و حرکات و سـکنات فرد پرتو می افکند. اراده از تأثیر پـذیری کامـل قوای طـبیعی که معطوف به حفـظ حیـات خـاکی انـد تـا حـدودی آزاد می شود و بیشتر تحت عناصـر معرفتی و ارزشـی دینی کـه معطـوف به حیـات جـاودانی انـد، قرار می گیرد. نظـام ارزشـی دین، به ویژه در اسـلام، مـدعی است که بین مقتضیات این دو سنخ انگیزش ها تعارض ذاتی برقرار نیست و با تمسک به باورها و احکام دینی می توان انگیزش های طبیعی را حفـظ کرد. از همین دیـدگاه، اگر دین را از حیـات آدمی حـذف کنیم، گذشـته از این که رسـتگاری ابـدی از کف خواهد رفت، جهت گیری اراده آزاد، معطوف به مقتضیات قوای طبیعی شده و مبتنی بر اصالت لذت خواهد شد. در این حالت،

اراده فرد عرصه تاخت و تاز مقتضیات قوای طبیعی می شود و آزادی حقیقی از کف می رود.(۱)

به اعتقاد یکی از نویسندگان دیگر کتاب رابطه دین و آزادی، اصل آزادی همچون اصل عدالت لازمه دین داری است و دین آمده تا انسان را آزاد کند و عاملی در فرآیند تکاملی انسان باشد.

از میان سه ویژگی آزادی، آفرینندگی و آگاهی، ویژگی آزادی نخستین و بنیادی ترین ویژگی انسان است. وقتی که به وجه فلسفی این اصل یعنی آزادی توجه می کنیم با عنوان «اختیار» در برابر «جبر» مطرح می شود و بسیاری از فیلسوفان و حکیمان مسلمان و شیعه اصل اختیار را الزام کرده اند و این اصل را لازمه انزال کتب و ارسال پیامبران در جامعه بشری دانسته اند.

امّا وجه دیگر آزادی، آزادی اجتماعی، تاریخی و سیاسی است که هر چند در اصل و ریشه دینی اختیار، مشترک است، امّا در نحوه تحقق و ظهور بیرونی، تفاوت هایی با آن پیدا می کند. اصل آزادی به این معنا، محتوم نوعی موجبیت تاریخی است و بر اساس شرایط اجتماعی - تاریخی جوامع، می تواند ضیق وسعه پیدا کند و قبض و بسط یابد. از این رو هر چه امکان تحقق خارجی و فعلیت اجتماعی - تاریخی آزادی در انسان گسترده تر شود به همان نسبت انسان به انسانیت خود نزدیک تر می شود. جبرهای گوناگون، مانند جبر جغرافیا، جبر تاریخ، جبر جامعه و جبر نفسانیت انسان موانعی اند که تحقق اصل آزادی را محدود می کنند؛ انسان به میزانی که در فرآیند تاریخ موفق می شود که بر این

۱- ۱۴۴. رابطه دین و آزادی، ص ۳۳.

جبرها غلبه پیدا کند به همان نسبت از مقام حیوانیت دور شده و به مقام انسانیت نزدیک تر می گردد. همان طور که هرچه به آگاهی وی افزوده شود نیز انسان تر می شود.

اگر به آزادی از این زاویه نگاه کنیم و از طرف دیگر، دین را دعوتی بدانیم که به منظور نشاندن انسان در مسند واقعی خود در جامعه و تاریخ ظهور کرده است، در آن صورت، دین داری اصیل نه تنها تعارضی با اصل آزادی ندارد، بلکه اساساً دین برای آزاد کردن انسان و تسریع و تصحیح در فرایند تکاملی آدمی آمده که این فرایند همانا تحقق ویژگی های وجود شناختی و اصیل انسانی است. پس آزادی همچون عدالت لازمه دین داری است و دین هنگامی اصیل و حقیقی خواهد بود که در تناقض و تعارض با حقایق دیگر عالم مثل عدالت، عقل و آزادی نباشد.(۱)

نکته شایان ذکر این که در عبارت بالا، نویسنده آزادی های فلسفی، اجتماعی و معنوی را به هم متصل و به نوعی مرتبط تلقی کرده است و حال آن که این یک خلط است که ما آزادی تکوینی انسان را در اصل با آزادی های اجتماعی مشترک بدانیم. ایشان در نهایت بحث را به مقوله آزادی معنوی کشیده - که به جای خود مطلب صحیحی است - ولی مطالب را از یکدیگر مجزا نکرده است.

تأثیر دین داری بر انواع آزادی

مکتب مطمئن به استحکام اعتقادی و نظری خود مانند اسلام، طرفدار آزادی است؛ اسلام به علم اهمیت بسیار داده است و رواج علم را در سایه آزادی و احترام به اندیشمندان و برخورد منطقی با افکار آنان می داند و گسترش و

۱- ۱۴۵. رابطه دین و آزادی، ص ۳۳.

رونق علم با گفت و گو، طرح عقاید گوناگون و تضارب آرا در فضایی آزاد حاصل می شود.

منع آزادی بیان موجب تنزل فهم و عقل جامعه و محدودیت فکر و رواج ظاهرگرایی و قشری گری می شود. همچنین فکر و عقیده و ایمان در پرتو نقد و تهاجم دیگران، از کاستی ها و خلأهای خود آگاه می گردد و از آفت بدعت و خرافات به دور می ماند. در صورتی می توان از آسیب پذیری جامعه در برابر هر اندیشه جدید جلوگیری کرد که جامعه دینی از افکار مختلف استقبال کند و به پالایش آن ها بپردازد.

در مورد رابطه آزادی اجتماعی با دین داری، نکته مهم این است که آزادی اجتماعی بدون آزادی معنوی (دین داری) میسر و عملی نیست و این دو لازم و ملزوم یکدیگرند و معضل امروز جامعه بشری نیز این است که بدون آزادی معنوی به سراغ آزادی اجتماعی رفته است.

انبیا معتقد بر هر دو آزادی بوده اند. پرداختن به آزادی معنوی فقط، موجب سلطه ستمکاران خواهد شد و در مقابل پرداختن به آزادی اجتماعی بدون خودسازی درونی جامعه دست خوش تبعات منفی آزادی در غرب خواهد بود؛ بشر اسیر در شهوت و غضب و حرص چگونه می تواند حقوق دیگران را محترم بشمارد. «أَفَرَءَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلٰهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ؛(۱) آیا آن کس را که هوای نفسش را معبود خود قرار داده و خدا او را دانسته گمراه ساخته و مهر بر گوش و دل او نهاده و بر چشم او پرده کشیده دیده ای؟».

ص:۱۳۵

۱- ۱۴۶. جاثیه {۴۵} آیه ۲۳.

در کتاب رابطه دین و آزادی آمده است که در اسلام به انسان «حق تعیین سرنوشت» داده شده و آزاد است، ولی دین، شیوه صحیح حکومت را به او معرفی کرده است؛ حق انتخاب با اوست، اگر آن را انتخاب کرد جامعه ای با آزادی معنوی و اجتماعی و رو به تکامل خواهد داشت و إلّا خود ضرر می کند.

با رجوع به منابع اسلامی، انصاف این است که در اسلام به صراحت و جدیت مسئله حق انسان در تعیین سرنوشتش مشخص شده است و داشتن حکومت اسلامی هم هیچ منافاتی با این حق ندارد. البته راه به انسان ها نشان داده شده است، یعنی در اسلام گفته شده که حکومت مطلوب چه نوع حکومتی است، ولی این خود انسان است که باید انتخاب کند؛ اگر حکومت مطلوبی را انتخاب کرد اثرات و نتائج خوبی را که خداوند برای حکومت مطلوب مقرر کرده است به دست می آورد و اگر نکرد سرنوشت خودش را جوری رقم می زند که مورد خواست خداوند نیست و نتیجه اش را در طول تاریخ می بینیم.(۱)

ص:۱۳۶

۱- ۱۴۷. رابطه دین و آزادی، ص ۹۶.

فصل سوم : حدود آزادی های اجتماعی

مقدمه

آیا آزادی مطلق (افسار گسیختگی) خوب است یا این که آزادی مطلوب می باشد؟ مرز آزادی تا کجاست؟

به اعتقاد ارسطو، ملاک در فضیلت، اعتدال و میانه روی است. در هر چیزی حد وسطش خوب است، برای مثال نه افراط در انفاق خوب است و نه تفریط در آن، بلکه اعتدال در آن زیباست.(۱) البته متفکرانی چون امام خمینی قدس سره و آیه اللَّه مظاهری به نظریه ارسطو مبنی بر مطلوبیت اعتدال در همه چیز، اشکال کرده اند و معتقدند اعتدال در برخی چیزها خوب نیست، بلکه هر چه بیشتر باشد، بهتر است، مثل عدالت و بندگی خدای متعال و تسلیم انسان در برابر خدا و برعکس، ظلم اصلاً خوب نیست.(۲)

این اشکال به ارسطو وارد نیست؛ زیرا باید بین ملکات و افعال فرق

۱- ۱۴۸. اخلاق نیکوماخوس، ص ۳۹۰.

۲- ۱۴۹. الاخلاق، ص ۴۰.

بگذاریم، بحث های اخلاق مربوط به ملکات و هیأت هایی است که در نفس انسان وجود دارد. در افعال انسان گاهی افراط خوب است و گاهی هم تفریط؛ برای مثال نمی شود گفت که حد وسط زنا و شراب خواری خوب است، بلکه هم تفریط و هم اعتدال در این کارها بد است؛ چون این یک عمل خارجی است. نباید بین صفت نفسانی و عمل خارجی خلط شود. آن اعتدالی که گفته می شود خوب است، برای صفات نفسانی است، نه عمل خارجی. در اعمال خارجی، بعضی چیزها مطلقاً بد و برخی هم مطلقاً خوب است، اما در صفات نفسانی مثل شجاعت، عفت یا حکمت، اعتدال خوب است. آزادی هم مربوط به صفات و ملکات نفسانی است؛ برای مثال افراط در شجاعت تهور محسوب می شود و بد است و ترس نیز تفریط در شجاعت است که این هم بد است. آزادی در اندیشه و امور نفسانی در حد اعتدالش خوب است و در اعمال خارجی هم بستگی به وجود حُسن و قبح در آن عمل دارد، اگر عملی نیک بود تا وقتی که نیک است انجام دادن آن خوب است، هر چند افراط باشد مثل عبادت، که در آن آزادی نداریم و تسلیم محض در برابر خدا هستیم. پس افراط در عبادت خوب است. این نفی کامل آزادی است و برعکس شراب خواری حتی به اندازه سر سوزن هم بد است.

بنابراین در عمل خارجی، اصلاً مسئله آزادی مطرح نیست و باید آن را به حُسن و قُبح خود عمل نسبت دهیم؛ امّا در اندیشه و در ملکات و روحیات اعتدال مطلوب است و نه افراط و نه تفریط.

گرچه بعضی به این مسئله پاسخ می دهند که منشأ هر فعلی در نهایت به یکی از صفات، ملکات و سجایای اخلاقی برمی گردد.

ضرورت محدودیت در آزادی

درباره محدودیت آزادی، برخی محققان قاعده ای به شرح زیر ابداع کرده اند:

ممکن نیست که انسان محدود، آزادی نامحدود داشته باشد و وضعش تابع خود او نباشد، خداوند گرچه انسان را آزاد آفریده و به او اراده و اختیار داده است، اراده و اختیاری محدود نصیب او نموده است و لذا انسان این قدرت و توانایی را ندارد که با اراده خود هر آنچه را که می خواهد محقق سازد. همین محدودیت طبیعی و تکوینی است که وقتی انسان در محیط اجتماعی خود زندگی می کند، محدودیت در حقوق و اجتماع در پی خواهد داشت و جلوی رهایی مطلق و آزادی بی قید و حصر او را می گیرد.(۱)

غالب دانشمندان محدود کردن آزادی را مسلّم گرفته اند و اختلاف نظر آنان روی مقدار و چگونگی این محدودیت است.

قرآن کریم افزون طلبی طبیعت انسان را تصدیق کرده و در بیش از پنجاه مورد، او را مذمت کرده است که همه آن ها به طبیعت انسان برمی گردد؛ صفاتی مانند هلوع، جزوع، منوع، قسوار، و ظلوم، جهول و عجول همه مربوط به طبع انسان است؛ اما قرآن از انسان و فطرت توحیدی او ستایش کرده است: «وَلَقَدْ

۱- ۱۵۰. ولایت فقیه، ولایت فقاهت و عدالت، ص ۱۲. البته این قیاس می تواند مورد خدشه قرار گیرد، برای آن که خدا انسان را در یک حدّی، محدودیت داده است. اما این آزادی را از نظر تکوینی داده که فراتر یا پایین تر رود.

کَرَّمْنا بَنِی آدَمَ...»(۱) یا «فَأَقِمْ وَجْهَکَ لِلدِّینِ حَنِیفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِی فَطَرَ النّاسَ عَلَیْها».(۲)

همچنین در اولین خطبه نهج البلاغه آمده است که انبیاعلیهم السلام آمده اند تا دفاین عقلی بشر را شکوفا کنند: «ویثیروا لهم دفائن العقول».(۳) انبیا استعدادهای علمی و عملی فطری را شکوفا می کنند.

بنابراین اگر طبیعت بر زندگی انسان حکومت کند هیچ حدّ و مرزی برای خواسته هایش وجود ندارد و این هرج و مرج را هیچ کسی در دنیا نمی تواند به طور مطلق قبول کند. قرآن می فرماید: «أَیَحْسَبُ الْإِنسانُ أَن یُتْرَکَ سُدًی».(۴) آزادی به صورت مطلق را نه عقل می پذیرد و نه فطرت و نه دین و نه جوامع انسانی.(۵)

عقلاـ همیشه افراد را به رعایت اعتدال و میانه روی و دوری از افراط و تفریط در همه امور مادی و معنوی تشویق می کنند. خداوند انسان را مختار و آزاد آفریده و باید در بهره وری از این موهبت اعتدال را رعایت بکند مانند دو مورد زیر:

۱- «آزادی در عمل که آدم هر چه دلش خواست انجام دهد»؛

۲- «آزادی از بندگی دیگران».

ص:۱۴۰

۱- ۱۵۱. اسرا {۱۷} آیه ۷۰.

۲- ۱۵۲. روم {۳۰} آیه ۳۰.

۳- ۱۵۳. نهج البلاغه، خطبه ۳۷.

۴- ۱۵۴. قیامت {۷۵} آیه ۳۶.

۵- ۱۵۵. ولایت فقیه، ولایت فقاهت و عدالت، ص ۲۶.

کجروان از هر دو نوع آزادی سوء استفاده می کنند: از آزادی در عمل تا سرحدّ هرج و مرج استفاده می کنند. و در مورد دوم یعنی آزادی از بندگی دیگران، آن را تا سرحدّ آزادی از بندگی خدا می کشانند. واضح است که این دو رقم آزادی چه بر سر انسان می آورد.(۱)

در کتاب سیر تحوّل حقوق بشر درباره مکاتب بشری که در استفاده از ویژگی آزادی دچار افراط و تفریط شده اند و نیز نظریه اعتدال گرای اسلام آمده است:

لیبرالیسم تزِ «بگذار هر کس هرچه می خواهد بکند» را شعار خود قرار داده است و توصیه های اخلاقی و دینی را مغایر با آزادی فرد دانسته و دست هر کس را در انتخاب مذهب و لامذهبی باز گذاشته است. تجربه نشان می دهد دموکراسی غرب نه تنها ابتلاها و نارسایی های فراوانی برای بشر به ارمغان آورده، بلکه ارزش و شخصیت انسان ها را نیز مسخ کرده است به طوری که همه افراد دردمند از آن همه بی هویتی و بی حرمتی رنج می برند. در مقابل لیبرالیسم، گروهی پنداشتند که اگر فرد را در طبقه یا دولت هضم کنند مشکلات اجتماعی، سیاسی و اقتصادی جامعه حل خواهد شد و امنیت و آرامش جز در سایه زور و اجبار حاصل نمی شود که با وضع قوانین مردم را با اجبار به آنچه به حال فرد و جامعه مفید است ملزم سازد. از جمله ماکیاول معتقد است مردم وحوش و درّندگانی بیش نیستند که تمدن آن ها را به بند کشیده و تفاوت آن ها با سایر وحوش این است که همین تمدن امکان این را که بتوانند در صورت آزاد شدن مانند وحوش، غذا و مسکن خود را تأمین نمایند از آنان سلب نموده است. بر این اساس ماکیاول زور و تزویر را جایز می دانست و معتقد بود که هر کس در برابر قدرت حاکم بایستد محکوم به فنا و نابودی است.

۱- ۱۵۶. شمع ها از گرمی مجلس حکایت می کنند، ص ۳۷۴.

توماس هابز، متفکر انگلیسی، نیز مخالف آزادی بود و طبیعت بشر را مترادف با سبعیّت و توحش می دانست. مارکس نیز ضمن توجیه حرکت جبری تاریخ، به نوعی دیگر استبداد و دیکتاتوری پرولتاریا را مطرح کرد.

طرفداران فاشیسم با استناد به نظریه داروین، نژاد ژرمن را برترین نژاد می دانستند و نابودی سایر نژادهای بشری را حق خود قلمداد می کردند. بر همین اساس هیتلر مدعی بود اگر جنگ نکند و نژادهای پست را از بین نبرد دنیا را میکروب ها فرا خواهند گرفت.

امّا اسلام با هر دو نظریه افراطی و تفریطی در زمینه آزادی مخالف است. اسلام انسان را موجودی شریف و پاک سرشت که دارای ارزش های والاست معرفی می کند و استعداد او را برای وصول به مقام های معنوی و مادّی فوق العاده می داند. اسلام در پی فراهم آوری شرایطی برای انسان است که به راحتی در تحصیل کمالات موفق شود.

یک فرد مسلمان قانون الهی را مدافع حقوق و تأمین کننده نیازهای مادی و معنوی جامعه اسلامی می داند؛ فلذا در همه زمینه ها با مجریان و حاکمان اسلامی مساعدت دارد.(۱)

معیارهای تحدید آزادی

علامه طباطبایی قدس سره در بحث «بردگی» درباره معیار و میزان محدودیت آزادی می نویسد:

بعد از رسومی که در مجتمع در تقید آزادی های فردی اثر بسزایی

۱- ۱۵۷. سیر تحول حقوق بشر، ص ۳۲۲.

دارد، همـان قـوانینی است که در میـان مردم جـاری می شود. هر قـدر مواد این قوانین بیشـتر و مراقبت در اعمـال مردم دقیق تر باشـد، معلـوم اسـت کـه محرومیت از آزادی و لاقیـدی بیشـتر خواهـد بـود، چنـان که هر قـدر مراقبت قـوانین کمـتر باشـد، آن محرومیت ها کمتر خواهـد بود. لیکن در عین حال آن مقدار محرومیت واجبی که در هیچ اجتماعی از به کار بسـتن آن مفرّی نیست، محـدودیتی است که حفظ وجود اجتماع و سـنن دایر و قوانین جاری از نقض و انتقاض، موقوف بر آن است ولـذا هیچ مجتمعی از مجتمعات بشری را نخواهید یافت که دارای قوه دفاعی ای که از نفوس و ذراری آن اجتماع دفاع کند، نباشد.(۱)

بنابراین دلیل اعمال این محدودیت ها لزوم رعایت تعهدات اجتماعی و جلوگیری از هرج و مرج است و به نتیجه رسیدن تلاش های فرهنگی، تربیتی، اقتصادی، سیاسی و ... به رعایت مقررات و نظام پذیرفته شده آن از سوی عموم مردم وابسته است.

رابطه دین و آزادی

نقش دین در آزادی

بعضی معتقدند تعریف جامع و مانعی از دین امکان ندارد و برخی دیگر آن را مشکل می دانند.

پیش از ارائه تعریفی از دین لازم است خصوصیات دین را بیان کنیم. تقریباً

ص:۱۴۳

۱- ۱۵۸. المیزان، ج ۶، ص ۳۵۲.

همه ادیان در این خصوصیات ده گانه مشترکند و تنها مخصوص اسلام نیست:

۱. هر دینی پیش فرض های ثابت نشده ای را پذیرفته است، مثل فلاح و رستگاری، و دین می گوید من به دنبال فلاح هستم؛

۲. خدا به عنوان مهم ترین واقعیت پذیرفته می شود، حتی منکر خدا معتقد است اگر خدا باشد مهم ترین واقعیت خواهد بود؛

۳. در هر دینی «مغفرت» و «توبه» پذیرفته شده، گرچه کیفیت آن در ادیان متفاوت است؛

۴. در هر دینی مسایلی مطرح است که به دریافتهای غیر حسّی و غیر تجربی مربوط است، یعنی دریافت های شهودی که به زبان عادی بشر قابل بیان و توضیح نیست؛

۵. شرکت در تاریخ دسته جمعی. در هر دینی اهداف و تمایلات و وفاداری های مشترک وجود دارد؛ مثلاً اگر برای فرج امام زمان علیه السلام دعا می کنم و همه آمین می گویند، این همان هدف مشترک است. در یهودیت نیز «میثاق سینا» (پیمان موسی با خدا) همان تاریخ دسته جمعی است. همچنین وجه مشترک بین مسیحیان «مؤمنان صدر اوّل» (حواریون) و در اسلام نیز هجرت پیامبرصلی الله علیه وآله و ایجاد اخوت بین مهاجر و انصار تاریخ دسته جمعی مسلمانان را تشکیل می دهد؛

۶. پذیرفتن وحی به عنوان نیرویی بی همتا. در هر دینی وحی مسائلی را مطرح می کند که با علم نمی توان آن ها را فهمید؛

۷. پذیرفتن تمثیل و مدل. تمثیل یعنی چیزهایی که انسان به آن نمی رسد و رمز و سرّی است که شبه و عکسی دارد مانند آتش جهنم. انسانی که در آتش می افتد اولین جای بدن او که می سوزد پوست است و آخرین جا استخوان و دل.

ص:۱۴۴

امّا قرآن می گوید: «نارُ اللَّهِ الْمُوقَدَهُ * الَّتِی تَطَّلِعُ عَلَی الْأَفْئِدَهِ»، یعنی طلوع و شروع آتش جهنم از دل است، نه پوست. سپس می فرماید: «کُلَّما نَضِجَتْ جُلُودُهُم». آخرین جا پوست است که می سوزد. پس آتش، آتش دیگری است؛

۸. در دین درگیر شدن شخص مطرح است. یعنی انسان در علم می تواند بگوید این مسائل و نظریات چه ارتباطی به من دارد و می تواند آن ها را بپذیرد یا رد کند، امّا در دین نمی تواند بگوید بهشت و جهنم به من چه ربطی دارد. دین با دل گره خورده و قابل تفکیک نیست، پس دین مسئولیت آخرین است؛

۹. در دین همیشه بیعت و سرسپردگی مطرح است، یعنی دین از انسان جان می طلبد. دین مثل عشق است که رقیب نمی پذیرد، اما در علم چنین نیست و رقیب می پذیرد. برخلاف دین که اگر کسی به پیامبرصلی الله علیه وآله اهانت کند هیچ مسلمانی نمی تواند به آن بی اعتنا باشد؛

۱۰. در دین متقاعد شدن مهم است، اما در علم اثبات پذیری. دین می گوید من به دنبال تسلیم و آرامش دل هستم نه اثبات و متقاعد کردن.(۱)

البته اسلام علاوه بر این وجوه مشترک با ادیان دیگر، امتیازاتی نیز دارد،از جمله:

۱- اسلام بیشتر از معرفت و تعقل بحث می کند و بر آن تأکید دارد، برخلاف بعضی ادیان که روی مُحبت یا خوف از خدا عنایت دارند؛

۲- اسلام در تمام حوزه های بشری دخالت دارد؛

۳- بیشترین دخالت اسلام در حقوق و احکام عملی مانند عبادات و معاملات است؛

۱- ۱۵۹. جزوه درس «شناخت ادیان»، استاد احمد عابدی.

۴- اسلام از ادبیات بسیار استفاده کرده است نه هنر و موسیقی. البته در اسلام از هنر معماری، خطاطی، صدای زیبا در تلاوت قرآن کریم و دعا و... نیز استفاده می شود، امّا به موسیقی یا عکس و یا مجسمه سازی نگاه خوش بینانه ای ندارد؛

۵- به مسائل فردی در عین مسائل جمعی اهمیت زیادی می دهد؛

۶- اسلام در مسائل اخلاقی به مسائل فردی، مانند محاسبه و تزکیه نفس نیز توجه دارد؛

۷- اسلام اهمیت زیادی به «عزت» داده است، چه عزت فردی و چه عزت جامعه و احترام به آزادی انسان.

بنابراین دین اسلام در همه اموری که به سعادت و شقاوت انسان مربوط است حتی در فکر کردن انسان دخالت دارد.

در اینجا بین مکاتب الهی و فرهنگ غربی اختلاف اساسی وجود دارد؛ ما معتقدیم اهمیّت مصالح معنوی و روحی انسان کمتر از مصالح مادی نیست، امّا آن ها مصالح را در مصالح مادی منحصر می کنند. چنان که مسموم کردن آب یک شهر در همه جای دنیا محکوم است باید محدود کردن یک جامعه از سعادت ابدی هم مردود و محکوم باشد. همان طوری که نمی توان هر سخنی را به زبان آورد و قابل پیگیری است، نوشتن آن در مطبوعات هم که با تیراژهای بالا منتشر می شود چرا ممنوع نباشد.

آزادی دو جنبه دارد یکی جنبه فطری که ماقبل دین است و تعلّق به فرهنگ خاصی ندارد و هرانسانی به واسطه انسان بودنش از این حق خداداد بهره مند است؛ جنبه دوم، جنبه عقلایی است. این جنبه از

آزادی مانند هرسیره عقلایی دیگر باید به امضای شارع مقدس برسد. دین در امور عقلانی حق توسعه و تضییق دارد؛ توسعه می دهد، زیرا ساحت های جدیدی مثل آزادی معنوی که بزرگترین

دستاورد دین برای جامعه بشری بوده به روی انسان می گشاید و یا تضییق می کند، به این معنا که بعضی ساحت های حیات فردی و اجتماعی را با الزام به رعایت بعضی ضوابط محدود می کند تا آزادی معنوی از دست نرود؛ از این رو آزادی اصلی است عقلی و قلمرو عقلانی دینی دارد، یعنی مانمی توانیم از آزادی مطلق در تمام جوامع و تمام فرهنگ ها دم بزنیم، زیرا این آزادی گرچه مشترکاتی دارد اما مختصاتی هم برای آن می توان تصور کرد. مشکل روشنفکران ما این است که نتوانسته اند آزادی را بومی کنند؛ بنابراین آزادی نه مثل عبادات است که عقل در آن کمترین راهی ندارد، نه همچون عدالت است که تماماً ماقبل دینی باشد. آزادی مقتضی عقل حسن دارد، از این رو مسیر عقلا بر تأیید آن است مواردی توسعه و مواردی را تضییق نموده، لازمه دیندار پذیرش این توسعه و تضییق هاست،اما لزوماً ناشی از حکومت دینی نیست.(۱)

آزادی در محدوده قوانین موضوعه

در همه جوامع آزادی وابسته به قوانین موضوعه موجود در آن جامعه است. لذا بعضی آزادی را این گونه تعریف کرده اند:

ص:۱۴۷

۱- ۱۶۰. رابطه دین و آزادی، ص ۲۰۰.

آزادی برخورداری افراد از امکانات حقوقی مدنی، اجتماعی و سیاسی در برابر قدرت دولت می باشد.(۱)

امّا بحث عمدتاً بر سر چگونگی و کیفیت آن قوانین است. قوانین مربوط به آزادی با مقرراتی که دانشمندان در جوامع امروزی مقرر کرده اند دو تفاوت اساسی دارد:

آزادی چه از نظر دانشمندان و چه از نظر اسلام محدود به قوانین موضوعه می باشد و یا به عبارت دیگر، همه آن ها آزادی را در چارچوب قوانین، مطلوب و مقید می دانند، لیکن تنها وجه تمایز آزادی اسلامی با دیگر آزادی ها این است که اوّلاً، قوانین که به وسیله افراد وضع می شود عملاً دستخوش تغییر و تحول می باشد و این خود موجب سرگردانی و ناراحتی افراد اجتماع گردیده است و همین امر خود نوعی سلب آزادی است ولی اسلام کاملاً۔ قوانین فطری خود را مطابق با وضع جسمانی و خصوصیات روحی افراد بشر وضع نموده، بدین معنا که خالق نسبت به مخلوق خود آگاهی و روشنی کاملی دارد و به مصلحت افراد توجه می نماید؛

ثانیاً، قوانین اسلامی ضمن این که آزادی فردی را در نظر دارد مصالح اجتماع را نیز در نظر می گیرد و محدودیتهائی در این زمینه ایجاد می کند.(۲)

نکته شایان ذکر این که آزادی های موجود در جوامع امروزی بر مبنای

۱- ۱۶۱. دموکراسی از دیدگاه اسلام، ص ۸۰.

۲- ۱۶۲. همان، ص ۹۵.

اعلامیه حقوق بشر تدوین شده که بر اساس اصالت فرد پی ریزی شده است.

فرق بین آزادی از نظام و حکم

در اسلام منطقه الفراغ «به معنای آزادی» در دو چیز قابل تصوّر است: آزادی از نظام یعنی روشی که دین بیان کرده است و آزادی از حکم.

در برخی از مسائل، اسلام «نظام» ارائه داده است، مانند نظام سیاسی اسلام، نظام اقتصادی اسلام و نظام اجتماعی. در این حوزه ها منطقه الفراغ وجود ندارد، اما در مباحث علمی آزادی مطلق هست. ولی در مورد آزادی از حکم، چنین مفهومی اساساً صحیح نیست چون در این صورت منطقه الفراغ به معنای بی دینی است و نه در اقتصاد این آزادی هست، نه در سیاست و نه در مباحث اجتماعی. بنابراین اگر منظور از منطقه الفراغ همان آزادی و رهایی از یک نظام به معنای روش باشد، امکان پذیر است مانند این که آیا دین برای خودش یک روش در جامعه شناسی دارد یا خیر؟ اما اگر منظور، آزادی از حکم باشد چنین تصوری صحیح نیست.

محدودیت های دین در قبال آزادی

مونتسکیو در کتاب رُوح القوانین آزادی اجتماعی را این گونه تعریف کرده است

حق بهره برداری از آن چیزی که قانون آن را اجازه داده، مجبور نبودن به انجام کاری که قانون منع کرده است و صلاح او نیست.(۱)

شاید این تعریف بهترین تعریف آزادی اجتماعی باشد.

از دیدگاه سقراط و فیثاغورس، آسایش در زندگی به این است که رفاه زندگی

۱- ۱۶۳. روح القوانین، ص ۲۹۴.

به حدّ اعلای خود نرسد؛ اگر رفاه اجتماعی خیلی زیاد شد، دیگر زندگی رفاه نخواهد داشت.(۱) برای مثال تجارت برای این است که انسان به یک سری از ارزش ها، مانند قناعت، جلوگیری از بیکاری و دستگیری از فقرا پای بند شود. این هدف وقتی تأمین می شود که تجارت به حد اعلای خود نرسد و إلّا عوارض منفی مانند اسراف دارد و چون ثروت دست افراد خاصی است، خیلی ها را بی کار می کند، از این رو باید بین آزادی در تجارت و آزادی تاجر تفاوت قائل شویم.

سقراط معتقد بود: اگر آزادی به حد افراط برسد، خود آزادی از بین می رود. رفاه وقتی خوب است که نسبی باشد نه مطلق، و آزادی نیز وقتی خوب است که نسبی باشد نه مطلق.

امّا درباره رابطه دین و آزادی، دین نیز در موارد زیادی به مردم آزادی داده و در مواردی هم جلوی آزادی را گرفته است و در مواردی که جلو آزادی را گرفته در واقع تأمین کننده آزادی محسوب می شود و اگر جلوی آزادی را نمی گرفت آزادی مطلق می شد؛ پس دین آزادی حقیقی را به فرد می دهد:

وَما آتاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَما نَهاكُمْ عَنْهُ فانتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقابِ؛(۲) آنچه را رسول خدا برای شما آورده بگیرید (و اجرا کنید) و از آنچه نهی کرده خودداری کنید و از (مخالفت) خدا بپرهیزید که خداوند کیفرش شدید است.

سقراط بر این باور است که باید انسان بین آزادی «از» و آزادی «برای» و آزادی «در» فرق بگذارد.

۱- ۱۶۴. نزهه الارواح و روضه الافراح {تاریخ الحکماء}، ص ۱۳۱.
۲- ۱۶۵. حشر {۵۹} آیه ۷.

آزادی «از» چه چیزی؟ «آزادی از ارزش های اخلاقی غلط است، چون آزادی برای تأمین این ها می باشد».

به نظر سقراط، ما فقط یک چیز داریم که خیر مطلق است و آن اراده خیر است که هیچ استثنایی ندارد، برخلاف خوبی های دیگر که گاهی استثنا پذیرند؛(۱) مثل راستگویی که گاهی مصلحت اقتضا می کند انسان دروغ بگوید.

به اعتقاد ایشان، آزادی باید برای اراده خیر باشد، یعنی هدف آزادی تأمین اراده خیر باشد، در این صورت اراده خیر مستلزم مؤلفه های زیر است:

۱. علم: تا انسان عالم نباشد نمی داند خیر چیست تا آن را اراده کند؛ از این رو وقتی هدف آزادی اراده خیر باشد فرد نمی تواند خود را در کسب علم آزاد بداند، بلکه دولت می تواند همه را مجبور به تحصیل سواد بکند.

۲. باورهای اجتماعی: در هر جامعه ای باورهای مردم بر اساس قانونی که دارند رشد می کند؛ مثلاً در جامعه ما این باور اجتماعی هست که آدم کشی بد است ولی کشتن حیوان بد نیست.

پس به نظر سقراط آزادی برای اراده خیر است و اراده خیر دو چیز نیاز دارد: یکی علم و یکی هم قانونهایی که باورساز هستند.

آزادی «در»: سقراط می گوید: آزادی باید در محدوده اعتدال در اخلاق باشد. اخلاق فضیلت ها و رذیلت هایی دارد، آنچه مهم است این است که اعتدال در آن وجود دارد و اعتدال هم باعث ماندگاری آزادی می شود. دین نیز افراط را بد می داند و منظور آن افراط در همه چیز است، مانند افراط در صدقه دادن:

۱- ۱۶۶. نزهه الارواح و روضه الافراح، ص ۱۴۷.

وَلَا تَجْعَلْ یَدَکَ مَغْلُولَهً إِلَی عُنُقِکَ وَلَا تَبْسُطْها کُلَّ الْبَسْطِ؛(۱) هرگز دستت را بر گردنت زنجیر مکن [و ترک انفاق و بخشش ننما و بیش از حدّ نیز دست خود را مگشای».

آیه «وَجَعَلْناکُم اُمَّهً وَسَطا» و حدیث «خَیْرُ الاُمُور اَوْسَطُها» می تواند دلالت بر طرفداری دین از اعتدال بکند.

پس به نظر سقراط، آزادی باید در اعتدال اخلاقی باشد و نمی شود گفت آزادی در فضیلت های اخلاقی یا آزادی در رذیلت های اخلاقی؛ منظور تنها آزادی در اعتدال است.

درباره رابطه آزادی با اخلاق، سقراط معتقد است این اخلاق تحقق بخش آزادی است، چون اگر آزادی قید و بند نداشته باشد، خود آزادی از بین می رود. پس محدودیت های دین برای آزادی جهت حفظ و تأمین خود آزادی است؛ برای مثال حرمت ربا برای رونق بخشیدن به اقتصاد است.

اگر مردم ربا بخورند وضع بانک ها خیلی خوب می شود، اما این رونق بانک ها به قدری خوب می شود که خود اقتصاد شکست می خورد.

طرفداران آزادی مطلق

در مقابل دیدگاه تحدید آزادی، دیدگاهی مبنی بر عدم محدودیت آزادی مطرح شده که دو گروه بدان قائل شده اند:

۱. افرادی از درون دین؛ ۲. افرادی از بیرون آن، مثل هیوم.

دسته اوّل: به اعتقاد آن ها، کسی حقّ ندارد این آزادی را از انسان سلب یا

ص:۱۵۲

۱- ۱۶۷.] . اسراء {۱۷} آیه ۲۹.

محدود کند و برای تثبیت نظر خویش از بعضی آیات قرآن سود جسته اند، مانند آیات «فَذَكِّرْ إِنَّما أَنتَ مُذَكِّرٌ * لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ؛(۱) پس تذکّر ده که تو فقط تذکّر دهنده ای» و «إِنّا هَدَيْناهُ السَّبِيلَ إِمّا شاكِراً وَإِمّا كَفُوراً؛(۲) ما راه را به او نشان دادیم، خواه شاکر باشد (و پذیرا گردد) یا ناسپاس».

استدلال این دیدگاه ضعیف و به سادگی قابل خدشه است؛ آیاتی در قرآن خلاف برداشت ایشان را با صراحت بیان می کند:

وَما كانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْراً أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ؛(۳) هیچ مرد و زن با ایمان حق ندارد هنگامی که خدا و پیامبرش فرمانی دادند (در برابر فرمان خداوند) اختیاری داشته باشد.

«النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ؛(۴) پیامبر نسبت به مؤمنان از خودشان سزاوارتر است.

همچنین با دقت در آیات مورد استدلال این گروه روشن می گردد که آیه اول در مورد افرادی است که به اسلام گرایش پیدا نکرده اند و پیامبرصلی الله علیه وآله را دلداری می دهد که در مورد آنان این مقدار غصّه نخور؛ ولی در مقابل، افرادی هم هستند که با اراده و آگاهی اسلام را پذیرفته اند و لذا باید تذکر داده شود که در برابر تمام احکام الهی گردن نهند. از این رو کسانی را که می خواهند به بعضی از احکام

۱- ۱۶۸. غاشیه {۸۸} آیه ۲۱ و ۲۲.
۲- ۱۶۹. انسان {۷۶} آیه ۳.
۳- ۱۷۰. احزاب {۳۳} آیه ۳۶.
۴- ۱۷۱. همان، آیه ۶.

گردن نهند و بعضی دیگر را نپذیرند، نکوهش می کند:

وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيرِيدُونَ أَن يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذَ لِكَ سَبِيلاً* أُولَئِكَ هُمُ الْكافِرُونَ حَقّاً؛(۱) و می گویند: به بعضی ایمان می آوریم [و بعضی را انکار می کنیم و می خواهند در میان این دو راه، راهی برای خود انتخاب کنند. آن ها کافران حقیقی اند.

۲. شبهه هیوم: هیوم شبهه خود را بر تقسیم عقل به عقل نظری و عملی مبتنی کرده است. عقل نظری «هست ها» را درک می کند و عقل عملی «بایدها و نبایدها» را، و چون عقل نظری با عقل عملی بیگانه است و ارتباطی با آن ندارد، ملاک عقل عملی – بایدها و نبایدها – را نمی توان مبتنی بر عقل نظری ساخت.

پس از انقلاب اسلامی عده ای به تبعیت از روشنفکران غربی این بحث را مطرح کردند که هیچ گاه نمی توان از «هست ها»، «بایدها» را استنتاج کرد و اگر کسی دارای ویژگی خاصی است، نمی توان نتیجه گرفت که باید چنین و نباید چنان باشد، چون مدرک اول عقل نظری و مدرک دوم عقل عملی است و این دو ارتباطی با هم ندارند. از این رو الزام کردن مردم با انسانیت آن ها سازگار نیست و دین نباید دستورهای الزامی برای مردم داشته باشد، چون مردم مختار و آزادند.

استاد مصباح یزدی در پاسخ به این شبهه می نویسد:

اوّلاً، ما معتقدیم در مواردی که «هست ها» علت تامّه پدیده ای هستند، می توان «بایدها» را نتیجه گرفت. البته در مورد بحث ما – به لحاظ این که مختار

۱- ۱۷۲. نساء {۴} آیه ۱۵۰ – ۱۵۱.

بودن علت تامّه مکلف شدن او نمی باشد - چنین استنتاجی نیست؛

ثانیاً، اگر ما بگوییم چون انسان مختار است، نباید قانون الزامی متوجه او کند، پس هیچ قانونی معتبر نیست و نظام جنگل و هرج و مرج را پذیرفته ایم. نمی شود در اجرا و عدم اجرای قوانین سود و زیان خود را در نظر بگیریم.(۱)

علاوه بر این دو اشکال، از این نکته نباید غفلت کرد که تقسیم عقل به دو عقل نظری و عملی به این معنا نیست که نتوان آن را مورد خدشه قرار داد، زیرا کار عقل ادراک است و ادراک یک چیز است، ولی مدرکات بر دو قسم اند: بایدها و نبایدها، و هست ها و نیست ها. قسم اول را عقل عملی و قسم دوم را عقل نظری می گویند. مثلاً دیدنی ها چند قسمند، ولی دیدن یک عمل است.

همان کسی که همه اجزای عالم وجود را به حدودی محدود کرده: «إِنّا کُلَّ شَیْ ءٍ خَلَقْناهُ بِقَدَرٍ؛(۲) البته ما هر چیز را به اندازه آفریدیم»، آزاد بودن انسان را هم در جامعه محدود به حدودی نموده است. بر این اساس انسان مالک آزادی نیست، بلکه امانت دار آن است.

آزادی که از زیباترین چهره های حقوقی است، ملک انسان نیست، بلکه ودیعه و امانت الهی است، لذا نباید کسی این امانت الهی را به رأی خود تفسیر کند و تحریف سازد، چه این که هیچ انسانی حق ندارد خود را بفروشد و خود را برده دیگران سازد و آزادیش را تبدیل به بردگی کند، همان طور که حیات امانت الهی است و کسی

۱- ۱۷۳. نظریه سیاسی اسلام، ج ۱، ص ۷۲.
۲- ۱۷۴. قمر {۵۴} آیه ۴۹.

حق ندارد خودکشی کند، زیرا انتحار خیانت در امانت است.(۱)

گستره آزادی در اسلام و لیبرالیسم

یکی از عناصری که به انسان ارزش می دهد، آزادی است و مسائل معنوی، اخلاقی و عملی در مورد انسان همه فرع بر آزادی او است؛ زیرا ایمانی که از روی اکراه و اجبار باشد ارزشی ندارد.

امّا همه متفکران معتقد به لزوم محدود کردن آزادی هستند، لیکن اختلاف نظر در مورد عامل محدود کننده و میزان محدودیت آن است. از نظر مکتب اسلام باید به محدودیت های مقرر شده از طرف شارع متعبد باشیم: «وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ؛(۲) و هر کس از حدود و مرزهای الهی تجاوز کند، ستمگر است». اما لیبرالیسم این عامل تحدید آزادی را نمی پذیرد و تجاوز به آزادی دیگران را قید آزادی تلقی می کند:

همه عقلای عالم معتقد به محدود بودن آزادی هستند؛ فرقی که ما با آن ها داریم این است که آن ها می گویند قید آزادی تجاوز به آزادی دیگران است و ما می گوییم قید آزادی تجاوز به هر مصلحتی از مصالح اجتماعی است، مردم مجازند هر کاری را انجام دهند تا آن جا که به مصالح مادی و معنوی جامعه لطمه نزنند و إلّا ممنوع است، اما چنان که اشاره شد، مهم ترین موضوعی که فیلسوفان حقوق گفته اند و روی آن پافشاری می کنند و در واقع در اعلامیه حقوق بشر

۱- ۱۷۵. ولایت فقیه، ولایت فقاهت و عدالت.

۲- ۱۷۶. بقره {۲} آیه ۲۲۹.

که به منزله انجیل فیلسوفان حقوق غربی است، بر آن تأکید شده است [این است که هر کسی تا آن جا آزاد است که به آزادی دیگران لطمه وارد نکند و إلّا محدود می شود. ما از آنان سؤال می کنیم آیا این مزاحمت ها فقط در امور مادی است یا امور معنوی را هم شامل می شود؟ تفکر لیبرال غربی می گوید که آزادی امور معنوی را شامل نمی شود. لذا باید در برابر حکم اعدام برای سلمان رشدی مرتد برنتابند. آیا توهین کردن به مقدسات بیش از یک میلیارد مسلمان آزادی بیان است، مردمی که پیامبرشان را از جان عزیزتر می دانند؟(۱)

دومین عامل محدود کننده آزادی، احترام به ارزش ها و مقدسات در جوامع است. مبنای این قداست ها و ارزش ها در جوامع مختلف، فرهنگ، محیط اجتماعی و باورهای هر جامعه می باشد و در نتیجه این ارزش ها بر اساس جامعه، فرهنگ و محیط اجتماعی هر فرد و در هر کشوری تعریف می شود.

محدود کننده آزادی

بر اساس اعلامیه حقوق بشر «حقوق دیگران محدود کننده آزادی افراد در جامعه است». امّا این قاعده تبعات و اشکالاتی دارد: اوّلاً، برای اعمال این قاعده باید یک حقوق تعریف شده داشته باشیم و بدانیم که این حقوق برای همه افراد ثابت است. از این رو اعلامیه حقوق بشر از پشتوانه منطقی برخوردار نیست؛

ثانیاً، این قاعده منجر به «دور» می شود، بدین صورت که موضوع آزادی یک

۱- ۱۷۷. نظریه سیاسی اسلام، ج ۱، ص ۱۹۴.

مبحث حقوقی است، حقوق را قانون تعیین می کند و این قانون را مردم تعیین می کنند، و مردم چه اندازه حق دارند تعیین کنند که حقوق چه اندازه هست و چیست؟

ثالثاً، اعلامیه حقوق بشر می گوید چون مردم گفته اند و دولت ها نیز پذیرفته اند، معتبر است. این جواب منطقی نیست، زیرا باید معیاری باشد تا حق را روشن و تعیین کند؛ در حالی که این اعلامیه چنین معیاری را ارائه نداده است؛ لذا هر جا شما ادعا کنید این خلاف حقوق است، یکی می تواند بگوید خلاف حقوق نیست.

استاد مصباح یزدی در این باره اظهار می دارد: باید معیاری داشته باشیم که بفهمیم حق چیست. ما می گوییم ارث زن نصف مرد است، شما می گویید نیست. اینجا باید معیاری برای تشخیص حق داشت. لیبرال ها می گویند مرز آزادی هر فردی تا آن جاست که با آزادی دیگران اصطکاک پیدا نکند، اگر اصطکاک پیدا کرد باید جلویش را گرفت. ما از شما سؤال می کنیم اگر کسی بخواهد وسط خیابان خود را آتش بزند یا از بالای ساختمان چند طبقه پرت کند، به دیگران لطمه نمی زند، فرض کنید زن و بچه ای هم ندارد که نبود او به آن ها لطمه بزند؛ اگر ما جلوی او را گرفتیم، گناه کرده ایم یا خدمت؟ و یا کسی غیرمستقیم به دیگران لطمه می زند؛ مثلاً- آن فردی که فیلم های مستهجن پخش می کند، اگر جوانی آن را ببیند و ذهنش مشغول شود و نتواند درس بخواند، باید جلوی او گرفته شود یا نه؟ پس مزاحمت اگر مع الواسطه هم بود، باید جلویش گرفته شود.

بنابراین «حقوق دیگران» نمی تواند عنوان کاملی برای محدود کردن آزادی

ص:۱۵۸

باشـد، البته اصل محدود بودن آزادی روشن است، بحث بر سـر نیرویی است که باید این آزادی را محدود کند. اسـلام در این راسـتا حق را مشـخص می کند؛ چه در زمینه مباحث اعتقادی یا اخلاقی و یا عملی و راه های توسعه و انتشار این حقایق و دفاع از آن هـا نیز را بیـان فرموده است و با توجه به معیار شـناخت حق در دین، به مشـکل دور برنمی خوریم. وقتی حق بـدون یک موضوعی از ناحیه دین مسلّم شد و به صورت قانون درآمد، دیگر کسـی نمی گوید خلاف حقوق است، اما اگر بنا شد فرد یا افرادی مبتکر حقوق باشند، فرد یا افراد دیگر می توانند بگویند ما قبول نداریم و این خلاف حقوق است.

بنـابراین اگر تعیین حـدود آزادی به دلخواه افراد باشـد، هرج و مرج لازم می آیـد؛ زیرا هر کس در صـدد تأمین منافع خودش برمی آید، از این رو باید کسی باشد که حدود آزادی ها را تعیین کند.

اگر قانون گذار بر اساس خواسته مردم عمل کند و ملاک خواست مردم باشد، عملاً هوسبازان غالب خواهند شد؛ یعنی همان چیزی کـه محـور انـدیشه اومـانیسم و لیـبرالیسم اسـت. در این دیـدگاه شـأن قـانون بیش از این نیست که صـرفاً از هرج و مرج جلوگیری کنـد و به تـأمین خواسـته هـای مردم اهتمام ورزد، اما از دیـدگاه اسـلامی این موضوع قابل قبول نیست، زیرا اشـکال مبنایی دارد.(۱)

نکته مهم شایـان ذکر این است که با توجه به ارائه حـدود دویست معنا برای آزادی، بحث از سازگاری اسـلام با آزادی بسـیار دشوار می شود:

۱- ۱۷۸. نظریه سیاسی اسلام، ج ۱، ص ۱۷۸.

بـا توجه به ابهـام هـایی که در این گونه مفاهیم انتزاعی وجود دارد، بحث مشـکل می شود، چون با وجود این ابهامات، مفاهیم لغزنده و کشدار می گردند و حدّ و مرز مشخصـی ندارند، مثل فرهنگ، آزادی و امثال آن ها که معانی بسـیار زیادی برای آن ها گفته اند. طبیعی است که این مشـکلات باعث می گردد بحث دچار پیچیدگی و ابهام شود. لذا بناچار باید بحث را به شیوه کـاربردی و تطـبیقی پیش برد و بنگریـم کـه طرفـداران آزادی چـه معنـا و مفهـومی از آن در ذهن دارنـد؟ و از آزادی چه می خواهند؟ آن گاه ببینیم آنچه می خواهند، با اسلام سازگار است یا خیر؟(۱)

اصل در آزادی؛ لزوم یا جواز

برخی فیلسوفان اسـلامی معتقدنـد خداونـد انسان را محـدود آفریـده و همان خدا آزادی انسان را هم محدود کرده است. چون خلقت انسان محـدود است، قـدرت، علم و حیات او نیز محـدود است، آزادی اش هم محـدود است؛ اگرچه این قیاس صـحیح نیست (برای آن که محدوده اختیار چیز معینی نیست، بلکه می تواند از یک محدوده فراتر رود یا پایین تر بیاید) ولی در توجیه آن می شود گفت که خدا نامحدود را برای خودش قرار داده است. آفرینش انسان هم که مسـلماً محدود است و صفات انسان عَرَض این ذات هسـتند. وقتی خود ذات محـدود است، اعراض آن ذات هم محـدود است. بر طبق این نظر، خدا یا دین، آزادی را محدود کرده است.

امّا در حقوق غرب، برعکس فقه اسلامی، اصل «جایز بودن» است، نه «لازم

ص:۱۶۰

۱- ۱۷۹. نظریه سیاسی اسلام، ج ۱، ص ۸۷.

بودن». به اعتقاد آن ها، اصل بر آزادی است و عامل محدود کننده آزادی نیز خود آزادی است.

در ردّ این دیدگاه می توان گفت اگر ما آزاد باشیم و هیچ قید و شرطی در برابر ما نباشد، آزادی نخواهیم داشت و آزادی معنا ندارد. آزادی وقتی است که محدودیت باشد؛ برای مثال فوتبال وقتی بازی محسوب می شود که تیم مقابل شما از زمین بیرون نرود، و الّا دیگر بازی نیست.

آزادی تکوینی و محدودیت اجتماعی

ارزش انسان به این است که به طور تکوینی آزاد آفریده شده است، از این رو بعضی معتقدند قانوناً نیز باید آزاد باشد؛ ولی این استنتاج اشتباه است. این بحث فرع بر بحث آزادی فلسفی است و مرتبط دانستن آزادی فلسفی و اجتماعی اشتباه است:

انسان به طور تکوینی در برخی امور، مثل انتخاب زبان، آزاد آفریده شده و در برخی امور، مانند رنگ چهره و قد و میزان استعداد مجبور آفریده شده است؛

بنابراین به طور قانونی نیز باید در برخی امور مثل انتخاب شغل آزاد باشد و در برخی امور هم مجبور باشد.

مشابه سخن فوق، این است که انسان به تعبیر قرآن «خلیفه اللَّه» است، پس همان گونه که خداوند در امور آزاد است که هر تصمیمی خواست بگیرد، انسان نیز که زمین را در اختیار دارد می تواند به میل خود عمل کند.

عنوان «خلیفه اللّه» که در قرآن برای حضرت آدم علیه السلام ذکر شده،(۱) مربوط به همه فرزندان آدم نیست، چرا که قرآن بعضی از فرزندان آدم را شیاطین می نامد و می فرماید: «وَکَذَلِکَ جَعَلْنا لِکُلِ ّنَبِیٍ ّعَدُوًّا شَیاطِینَ الْإِنسِ وَالْجِنِ ّ؛(۲) این چنین در برابر هر پیامبری دشمنی از شیاطین انس و جن قرار دادیم». پس بی تردید شیطان خلیفه اللّه نیست.

بعلاوه این عنوان شرایطی دارد:

۱- علم به اسماء، ۲- صلاحیت اجرای عدالت، ۳- به ظهور رسانیدن صفات خداوند. اگر این ویژگی ها را نداشت از حیوان هم پست تر است: «إِنَّ شَرَّ الدَّوَآبِ ّعِندَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُکْمُ الَّذِینَ لَا یَعْقِلُونَ؛(۳) بدترین جنبندگان نزد خدا افراد کر و لالی هستند که اندیشه نمی کنند».

استاد مصباح یزدی در مورد این شبهه که اکنون نظام برده داری از بین رفته و نباید مقیاس های آن - یعنی ۱۴۰۰ سال پیش - در نظر گرفته شود و امروز بشر سرسپردگی را نمی پذیرد و احساس خلیفه اللهی و آقایی می کند و نه بندگی، از این رو باید با زبانی که با فرهنگ بشر هماهنگ است حرف زد، می گوید:

اگر کسی خود را مسلمان و معتقد به خداوند دانست، اما از پذیرش عبودیت الهی و مملوکیت او سرباز زد، به تناقض آشکاری روی آورده، چرا که لازمه اعتقاد به خدا این است که ما خود را مخلوق، عبد و مملوک او بدانیم، ما در نماز به «عبد» بودن پیامبرصلی الله علیه وآله در کنار

۱- ۱۸۰. بقره {۲} آیه ۳۰.
۲- ۱۸۱. انعام {۶} آیه ۱۱۲.
۳- ۱۸۲. انفال {۸} آیه ۲۲.

رسول بودن [او] شهادت می دهیم. در رویکرد تشریعی این سخن که آزاد بودن انسان با زیر بار قانون رفتن و پذیرش مسئولیت سازگار نیست، توحش و بربریت و هرج و مرج را نتیجه می دهد.

به بیان دیگر، با توجه به این که فصل مقوم انسانیت، عقل است و لازمه عقلانیت مسئولیت پذیری و قانون پذیری است، اگر قانونی نباشد مدنیتی نیست و اگر مسئولیتی نباشد، انسانیتی هم تحقق نخواهد یافت. این که انسان آزاد است بدین معنا است که تکویناً قدرت انتخاب دارد، نه این که تشریعاً زیر بار قوانین، احکام و دستورهای الزامی نرود و برای زندگی اجتماعی اش حد و مرزی قائل نباشد.(۱)

آزادی از دین؟

آزادی از دین دارای دو مفهوم است: یکی این که انسان بی دین زندگی بکند و دوم این که انسان متدین باشد، ولی به بعضی از احکام دین متعبد نباشد؛ برای مثال طبق آمار، اعدام قاچاقچی مواد مخدر یا قطع دست سارق و یا اعدام لواط کار باعث از بین رفتن این مفاسد در جامعه نشد، و امروزه راه حل های دیگری ارائه شده است. حال آیا می توان به این دلیل از این احکام شرعی دست برداشت؟ بر اساس چنین دلایلی حق نداریم از اجرای احکام دین دست برداریم، هر چند جرم و جنایت هم بیشتر شود، زیرا سیاست های جنایی یا جزایی اسلام برای جلوگیری از این جرم ها نیست، بلکه شریعت مجازات این جرم ها را تعیین کرده است. لذا اگر راه حل بهتری باشد، آن راه حل را باید انجام داد.

۱- ۱۸۳. نظریه سیاسی اسلام، ج ۱، ص ۷۷.

راه حل های اسلام برای پیشگیری از جرم، تقویت اعتقادات و اخلاق است و زندان و قطع دست و اعدام راه حل نیست، بلکه مجازات است.

بنابراین با توجیهات فوق که برخی مطرح می کنند نمی توان از دین دست برداشت و آزاد شد.

تسامح و تساهل

برداشت های نادرست از آیات در موضوع تسامح و تساهل

تساهل و تسامح به معنای ساده گذشتن و آزادی دادن به افراد در عقاید و اعمال است.

برخی معتقد به تسامح و تساهل در دین هستند و برای اثبات نظر خویش، به آیاتی از قرآن استناد کرده اند؛ از جمله:

۱. «وَمِنْهُمُ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنُ خَيْرٍ لَّكُمْ...؛(۱) از آن ها کسانی هستند که پیامبر را آزار می دهند و می گویند: او آدم خوش باوری است، بگو خوش باور بودن او به نفع شماست».

قائلان به مدارا، این آیه را چنین تفسیر می کنند که پیامبر حرف مردم را تصدیق می کند با این که می داند آن حرف، باطل است.

این برداشتی صحیح نیست، زیرا تصدیق کردن دروغ، خود نوعی دروغ می باشد و این از شأن پیامبر اسلام صلی الله علیه وآله به دور است. مقصود آیه این است که حضرت گوش می کند امّا ترتیب اثری به حرف این افراد نمی دهد و شأن نزول این آیه هم این موضوع را تأیید می کند.(۲)

۱- ۱۸۴. توبه {۹} آیه ۶۱.

۲- ۱۸۵. مجمع البیان، ج ۵، ص ۴۴.

البته ممکن است پیامبرصلی الله علیه وآله در موردی تحقیق نکند تا چیزی ثابت نگردد، ولی اگر ثابت شد، قطعاً حد را جاری می کند.

۲. «یا أَیُّها الَّذِینَ آمَنُوا إِذا ضَرَبْتُمْ فِی سَبِیلِ اللَّهِ فَتَبَیَّنُوا وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَی إِلَیْکُمُ السَّلامَ لَسْتَ مُؤْمِناً؛(۱) ای کسانی که ایمان آورده اید! هنگامی که در راه خدا گام می زنید (و برای سفری به جهاد می روید) تحقیق کنید و به سبب این که سرمایه ناپایدار دنیا به دست آورید به کسی که اظهار صلح و اسلام می کند نگویید مسلمان نیستی».

مقصود آیه این است به کسانی که در برابر شما القای سلام می کنند، نگویید تو مؤمن نیستی. مراد از القای سلام، همان تحیت سلام است، مقصود این است که با اتهام کفر نخواهید با آنان جنگ کنید و غنیمت به دست آورید.(۲)

ولی برخی تفسیر به رأی کرده اند که از این آیه برمی آید که تحقیق در مورد مردم جایز نیست؛ در حالی که آیه توصیه می کند در وقت جهاد، صرف گمان به کفر کسی را به قتل نرسانید: «وَالمُرادُ بِهِما لا تَجْعَلُوا فِی القَتْلِ لِمَنْ أَظْهَرَ الإسلام ظَنّ مِنکُمْ بِأَنّهُ لا حَقِیقَهِ لِذلِکَ».(۳)

۳. «فَبِما رَحْمَهٍ مِّنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ کُنتَ فَظّاً غَلِیظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِکَ فاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ(۴) به برکت رحمت الهی، در برابر آنان [مردم] نرم و مهربان شدی و اگر خشن و سنگدل بودی از اطراف تو پراکنده می شدند، پس آن ها را ببخش و برای آنان آمرزش بطلب».

۱- ۱۸۶. نساء {۴} آیه ۹۴.

۲- ۱۸۷. المیزان، ج ۵، ص ۶۳.

۳- ۱۸۸. مجمع البیان، ج ۳، ص ۹۵.

۴- ۱۸۹. آل عمران {۳} آیه ۱۵۹.

آیه مورد بحث در مقام برخورد سلبی نیست، بلکه بحث درباره کنار رفتن کسی است، نه کنار زدن، و از این رو دلالتی بر تساهل و تسامح نمی کند.

بنابراین تساهل و تسامح، به معنای متداول امروزی، مورد پذیرش اسلام نیست وگرنه در اسلام به این همه مقررات دقیق و روشن در همه زمینه ها نیازی نبود.

گستره آزادی در اسلام و جوامع مدرن

بشر به طور فطری می خواهد به آنچه میل دارد آزادانه عمل کند و در انتخاب خوراک، لباس، مسکن، گفتار، فکر، عقیده و کلیه شئون آزاد باشد و هیچ گونه محدودیتی از هیچ ناحیه ای نداشته باشد؛ ولی از طرفی با احساس احتیاج به همنوعان خود و فطرت اجتماعی، مایل است در کنار مردم زندگی کند، و چون تمایلات نامحدود و منافع محدود است، طبعاً تصادم منافع پیش خواهد آمد؛ از آن جا که انسان مجبور است به صورت اجتماعی زندگی کند، به دلیل این که «مدنی الطبع» است یا برای رفع نیازهایش و یا برای تأمین امنیت خود، از این رو یک نوع محدودیت های اجتماعی برایش پیش می آید و این حس، طبعاً غریزه اول را تعدیل و کنترل می کند. بر این اساس آزادی مطلق تا اندازه ای به حدود و مقررات خاصّ اجتماعی محدود می گردد.

جوامع متمدن امروزی، هدفی جز حفظ نظام اجتماعی ندارند و مقررات آن ها هم در همین راستاست، ولی محیط فکر، اخلاق، عقیده و روح را آزاد گذاشته اند و تلاش های آن ها در این موارد از حد تشریفات فراتر نمی رود. امّا اسلام برای کنترل افراد، محیط وسیع تری را در نظر گرفته است؛ اسلام

می خواهد اجتماع منظم باشد؛ اخلاق پاک، عمل صحیح، روح هم متکامل و آزاد باشد، از این رو در تمام زمینه ها احکام دارد؛ به اعماق دل، روح، زبان، گوش و سایر اعضای یک فرد، به اجتماعات، ملل، جامعه انسانیت، به همه چیز توجّه دارد.

برای هیچ عاقلی جای تردید نیست که آزادی علی الاطلاق انسان در مجتمع حتی در یک لحظه، باعث اختلال نظام اجتماعی شده، آناً وضع اجتماع را در هم می ریزد. این که گفته اند حریت، فطری و ارتکازی بشر است - و ما نیز آن را قبول داریم - دلیل بر این نمی شود که حتی افراد، در یاغی گری و بر هم زدن اوضاع اجتماعی هم آزاد باشند، برای این که تنها حریت فطری نیست، احتیاج به تشکیل و اجتماع نیز فطری و ارتکازی است و همین ارتکاز اطلاق حریتش را که آن هم موهبت اراده و شعور غریزی اوست مقید و محدود می سازد.(۱)

محدوده آزادی در حکومت دینی

در کتاب رابطه دین و آزادی نسبت آزادی و حکومت دینی این گونه تبیین شده است:

ما تلقی جدّی از حکومت دینی در جامعه خود سراغ داریم که این ناظر به دو نوع دین شناسی است: حکومت دینی اول، حکومتی است که همه مسائل خود را از دین اخذ می کند و معتقد است که

۱- ۱۹۰. المیزان، ج ۶، ص ۳۵۲.

دین، حداکثر آنچه را که انسان برای هدایت لازم داشته، در اختیار انسان نهاده، نه فقط احکام کلی حقوقی، بلکه جزئیات را هم باید از دین اخذ کرد و این حقوق دینی است که حرف آخر را می زند. در نتیجه این مدیریت دینی از دین و به ویژه از فقه و حقوق دینی برخاسته است و تصمیم او عاقلانه تر و دینی تر و واقعی تر از تصمیم خود مردم است؛ از این رو هرگونه حق و آزادی مردم هم با توجه به مصلحت عمومی آن ها تعریف می شود. برداشت دوم از حکومت دینی این است که تدبیر دنیای مردم دین دار بر عهده عقل جمعی آنان است و دین نه در جزئیات راهی را نشان داده و نه در برنامه ها. دین صرفا ارائه کلیات کرده است؛ کلیات و مسائل اساسی آن و بعضی از کلیات و مسائلی که عقل انسان احتمال و امکان رسیدن به آن را نداشته است، امّا تدبیر سیاسی - اجتماعی جامعه امری عقلانی است. از این رو وقتی اداره جامعه یک اداره عقلانی باشد، دینی بودن یا نظارت دین حاصل می شود. در برداشت اول شرعی بودن قوانین را اعلان می کند و در دوم عدم مغایرت آن را با اسلام بیان می کند که این دو با هم فرق می کند.(۱)

در این عبارت که برای دفاع و تبیین برداشت دوم ارائه شده، اوّلاً حصر عقلی بین این دو برداشت ذکر نشده است، در حالی که ممکن است راه های دیگری نیز وجود داشته باشد.

ص:۱۶۸

۱- ۱۹۱. رابطه دین و آزادی، ص ۲۰۸.

ثانیاً، این دو برداشت کامل نیستند، زیرا در برداشت اول ممکن است گفته شود دین تمام آنچه را که مربوط به هدایت است، به صورت کلّی و جزئی بیان کرده، اما آنچه را که مربوط به سیاست و اداره جامعه است مسکوت گذاشته است؛ یعنی دین در هدایت به صورت حداکثر است، اما در اقتصاد یا سیاست حداقل است. گرچه این نظر قابل تأمّل است، امّا احتمال آن کافی است که برداشت اول را زیر سؤال ببرد؛ ولی به هر حال ثابت می شود که همه مسائل هدایت از دین گرفته شده، اما برخی مسائل دیگر در حکومت لازم است و طبق این نظریه دین درباره آن ها ساکت مانده است. همچنان که در برداشت دوم ممکن است گفته شود:

اگر دین حکومت را به عقل مردم واگذار کرده باشد با توجه به آن که احکام تابع مصالح و مفاسد هستند و این مصالح و مفاسد ذاتی اشیاست و هرچه ذاتی اشیا بود عقلی می باشد، بنابراین چنین حکومتی حکومت عقلاییی است که در مورد امر شرع بوده است نه این که چنین حکومتی، حکومت دینی باشد؛ مثلاً اگر دین دستور داد که شخص لباسش را بپوشد نمی توان گفت این لباس پوشیدن دینی است، بلکه امر دین به یک امر عقلایی است. بنابراین در دینی بودن یک حکومت، یکی از این دو امر لازم است. اول آن که تمام عناصر و شکل حکومت از دین گرفته شده باشد؛ دوم آن که دین دستورهایی داشته باشد که فقها و عالمان دینی بر اساس آن ها نظامی را ترسیم کنند که آن حکومت از این آموزه های دینی گرفته شده باشد.

نویسنده مقاله در ادامه می گوید: اگر پذیرفتیم که می توان از دو نوع حکومت دینی سخن به میان آورد، آن وقت نسبت بین آزادی و حکومت دینی نیز در این

دو تلقی با هم تفاوت جدی خواهد داشت. در حکومت دینی نوع اول، محدوده آزادی به تشخیص و صلاحدید مدیر دینی جامعه بستگی دارد، اما در تلقی دوم، به واسطه آن که امکان انتخاب های متفاوت در عرصه های گوناگون (غیر حرام) برای دین داران میسر و ممکن است، با ملاک های متعددی می توان از آزادی های سیاسی و فرهنگی سخن گفت؛ ملاک هایی که با رعایت آن ها آزادی محقق می شود و در نبود آن ها آزادی منتفی است.

وی می گوید: با توجه به نوع دوم حکومت دینی که ما پذیرفتیم نوع اول آن مانند حکومت حضرت علی علیه السلام می توان ادعا کرد که مبادی معرفتی فکری، تعیین کننده نوع حکومت و اسلامیت نظام هستند به عبارت دیگر آموزه های دینی تأثیرگذار بر اجزا و شکل حکومت اسلامی بوده و وسیله ای برای تحقق اهداف دینی می باشد و باید توجه داشت که موفقیت و عدم موفقیت چنین حکومتی در عمل، صدمه ای به پیش فرض های اعتقادی آن وارد نمی کند و تنها بناهای ماست که به ضعف و یا قوت می گراید، همچنان که برخی تغییرات در روش سیاسی نظام به معنای تغییر در احکام اسلامی نیست، بلکه مبنای اسلامی بودن، مبنای فکری است که همیشه ثابت و استوار است.

ملاک مدیریت در اسلام و دموکراسی غرب

همه احکام و دستورهای اسلام روی معیارهای صحیح و عقلانی تنظیم شده است و هر کسی بخواهد کمترین مدیریتی مثل امامت جماعت را به عهده بگیرد، باید واجد ملاک هایی باشد که در دین معین شده و عقل نیز آن را تأیید می کند. اگر همه مردم هم بپذیرند که وی امامت کند، ولی او شایستگی دینی لازم را نداشته باشد، اسلام نمی پذیرد.

ص:۱۷۰

مهم ترین تفاوتی که بین دموکراسی غرب و اسلام به چشم می خورد - جدا از این نکته که در اسلام، خداوند قانون گذار است - در این مسئله نهفته است که در دموکراسی غربی، حکومت هر فردی که مقبولیت عمومی داشته باشد و اکثر مردم به او رأی داده باشند، مشروع است، خواه فرد منتخب مردم بهترین باشد، خواه غیر او، یا حتی بدترین فرد جامعه بوده باشد، بر اساس زر و زور و تزویر، رأی اکثر مردم را به خود اختصاص داده باشد؛ ولی در اسلام خداوند قانون گذار است و کشور متعلق به اوست و مردم بندگان اویند و بیت المال، مال اللّه است و از این رو حکومت کسی قانونی خواهد بود که بهترین و شایسته ترین فرد امت باشد و با وجود بهترین، حکومت فرد دیگر قانونی نیست، هرچند مردم به او رأی داده باشند زیرا رأی مردم واقعیت را عوض نمی کند و فرد ناشایسته را شایسته نمی سازد.(۱)

حضرت علی علیه السلام فرموده است:

إِنَّ اَحَقَّ النّاسِ بِهذَا الْأَمْر أَقوْاهُمْ عَلَيْهِ وَاَعْلَمُهُمْ بِأَمرِ اللَّهِ فِيهِ؛(۲) همانا سزاوارترین مردم به این کار قوی ترین ایشان بر آن و داناترین ایشان به حکم خدا در آن است.

پیامبر اکرم صلی الله علیه وآله نیز فرموده اند:

مَنْ وَلّى مِنْ أَمْرِ المُسْلِمِينْ شَيْئاً فَوَلّى رَجُلًا وَهُوَ يَجِدُ مَنْ هُوَ

۱- ۱۹۲. اسلام و حقوق بین الملل عمومی، ج ۱، ص ۳۶۳.
۲- ۱۹۳. نهج البلاغه، ص ۲۴۷.

أَصلَحُ لِلْمُسْلِمِینَ فَقَدْ خانَ اللَّهَ؛(۱) هر کس امری از امور مسلمانان را بر عهده گیرد و به شخصی ریاست بدهد، در حالی که کسی را که از او صالح تر است می یابد، پس به تحقیق خدا را مورد خدعه قرار داده است.

با توجه به چنین روایاتی، روشن می شود که اعلمیت، قدرت و اصلحیت ملاک های ضروری برای مدیریت یک مدیر و مسئول در جامعه اسلامی است و این مسئولیت به قدری سنگین می باشد که در صورت کوتاهی، روایت از آن تعبیر به خیانت فرموده است.

تفاوت های اصولی بین آزادی در غرب و اسلام

میان آزادی در سرمایه داری غربی با آزادی در اسلام تفاوت های زیادی وجود دارد و هر کدام از این دو مفهوم آزادی، از یک حالت عقلی و نفسانی به وجود آمده و در مسیر تاریخ پیدایش خویش از مکتب و تمدن خود حکایت می کنند.

آزادی در تمدن و جامعه سرمایه داری، از ابتدا با شک و تحیر دردناکی آغاز و به وجود آمده است. سرمایه داری احساس کرد جهانی که کپرنیک آن را ثابت کرده است، کاملاً با جهان تقلیدی که بطلمیوس از آن دم می زد فرق دارد و بعداً در اثر یک نهضت تبدیل به یک مکتب و نظام شده است. در جوامع غربی پس از گذشت چندین قرن، هنگامی که شک جدید برخاسته از نهضت علمی و فشار گردانندگان کلیسا، عقیده دینی آنان را بلعید، در نتیجه به همه مقررات و اعتقادات اخلاقی و دینی که در سابق داشتند حمله برده و

۱- ۱۹۴. الطرائف، ص ۴۰۳.

آن مقررات و ارزش های معنوی را نادیـده گرفتنـد و نظام جدیدی را بنا کردند. در این صورت طبیعی بود که ایمان به آزادی شخصی جانشین ایمان به خداوند و ارزش های اخلاق و معنویات شود؛ ولی آزادی در تمدن اسلامی کاملاً بر عکس به وجود آمـد، زیرا آزادی در اسـلام نمایشـگر یقین اساسـی و ثابتی است (ایمان به خـدا) که آزادی و نهضت و انقلاب اسـلامی از آن سرچشمه می گیرد.(۱)

اسـلام از همـان ابتـدا در بخش اعتقـادات دینی کـه مهم ترین مبـاحث معرفـتی آن است، برای به دست آوردن یقینی محکم و ثابت سـفارش کرده است و اجازه تقلید را نمی دهد؛ بنابراین در اسـلام، رنسانس که بر اساس طغیان و خصومت علیه دین پایه ریزی شد، آزادی از عصبانیت نشأت نگرفته، بلکه از یقین ثابت پدیدار شده است.

شهید صدر نیز دو فرق دیگر میان آزادی در اسلام و سرمایه داری بیان کرده اند:

آزادی در نظام سـرمایه داری یک مفهوم ایجابی متغیر دارد و آن این است که هر انسان مالک نفس خود می باشد و می تواند هر طوری که برایش مجاز است، در آن تصرف کند. او می تواند آزادی خود را بفروشد یا هر کاری که دلش خواست با خود بکنـد؛ اما آزادی در اسـلام چنین نیست، بلکه در اسـلام آزادی فرد حفظ می شود، به این شـرط که خود را از همه بت ها رها سازد؛ بت هایی که انسان در مسیر تاریخ طولانی خود گرفتار قید و بند آن ها شده بود، حتی بندگی

۱- ۱۹۵. اسلام و مکتبهای اقتصادی، ص ۱۰۴.

نفس، اعتیاد، فساد و ذلّت. پس در اسلام بندگی خدا جانشین بندگی نفس شده و در دموکراسی، سرمایه داری ابتکار عمل را در دست دارد.

مفهوم آزادی در دموکراسی سرمایه داری تنها نفی تسلط دیگران نیست، بلکه بیشتر از این توجهش به قطع رابطه عملی خود با خداوند و آخرت می باشد که وضع چنین انسان آزادی برای [هر] آدم عاقل و منصفی روشن است.

اما هدف اسلام از آزادی به نحوی اساسی با آزادی دموکراسی غربی اختلاف دارد و همین اختلاف است که آدمی را در عین آزادی بی بند و بار و طغیانگر [نمی سازد] بلکه او را مقید به یک سلسله مفاهیم معنوی و ایمان می کند که ضمن حفظ آزادی خود به این سرکشی و طغیان دچار نمی شود.(۱)

برداشت غرب از آزادی فرد و اصالت فرد در جامعه منجر به تضاد بزرگی شده است که در اکثر موارد به دلیل پذیرش خواسته اکثریت در حاکمیت جامعه است، ولی در اسلام آن نوع آزادی برای افراد، در نظر نیست و به همین جهت گرفتار این تضاد نیست، چون این تضادی است که با پذیرش اصل مذکور امکان رفع آن نیست.

ابتنای آزادی در غرب بر آزادی فردی

به نظر می رسد اروپایی ها بعد از مشاهده باطل شدن نظریات علمی که در گذشته وجود داشته و اثبات نظریات جدیدی، فکر کردند لازم است در مفاهیم دینی هم ت

۱- ۱۹۶. مدرسه اسلامی، ص ۱۱۳.

جدیـدنظرشود؛ چون تنها مفهوم دینی است که رابطه انسان و جهان غیب را روشن می کنـد. این تردیـدها باعث شد که آن ها خود را از تـار و پود افکـار دینی یکی پس از دیگری خلاـص کننـد و این مقـایسه غلط و بسـیار خطرناکی بود که دنیای غرب مرتکب آن شد.

مادامی که جهان اکتشافی جدید، از حیث مفهوم متناقض با جهان قبلی باشد و باز هم مادامی که انسان به حقیقت جهان هستی و محیـط آن از نظر علم، نه اسـاطیر و افسانه نگاه می کنـد، پس لازم است در مفهوم جدیـد دینی هم تجدیـد نظر نمایـد. برای چنین انسـان هـایی لاـزم بود که ارکـان آزادی اقتصـادی را منطبق بـا آن آزادی فردی بنا نهنـد تا بتواننـد فرصت هایی را برای کسب مال و دست یابی به آن کلید سحرآمیز لذت بردن از زندگی را برایش فراهم نماید. برای انسان های جدید غربی امکان نـداشت که فکر آزادی اقتصـادی را از فکر دیگری که عبارت از آزادی سیاسـی است جـدا کنـد، زیرا شـرایط لازم برای ادامه آزادی در عرصه اقتصاد از بین بردن همه نتایـج سود سیاسـی و غلبه بر همه سـختی ها و موانعی است که سـلطه حکومت ها در جلوی پای انسان های معتقـد می گـذارد. پس به خاطر حفظ آزادی اقتصادی بایـد انسان جدید غربی آزادی سیاسـی را هم از آن خود بکنـد، تا بـدین وسـیله اطمینان یابـد که نیرویی در میان او و زندگی و هدف هایش نیست. این بود که عوامل ریشه یا حلقه های سیاسـی در جامعه غربی بر اساس آزادی سیاسـی فردی به وجود آمده و انسان غربی تمدن و نظام اجتماع خودش را بر روی این دو اصل یعنی «آزادی فردی در اقتصاد و در سیاست» بنا نهاد.

با توجّه به این که آزادی فردی در نظام سرمایه داری غرب در همه ابعاد مورد عنایت است، لذا باید گفت تمدن غربی، آزادی را بر اساس ایمان به انسان و تسلط مطلق او بر نقش خود قرار داده است. آن هم بعد از آن که همه ارزش های معنوی و ماورای مادی را برای انسان منکر شده [است . ولی برگشت آزادی در اسلام به عقیده و ایمان تنها به خداوند و یقین ثابت به تسلط آن خداوند به جهان هستی می باشد و انسان در اثر تقویت ایمان در وجودش به جایی می رسد که حتی نفسش در نظرش خوار می شود.(۱)

نتیجه اصالت دادن به خواست های افراد، آثار زیانبار در جوامع امروز است نتایجی مانند: پای بندی به شهوات، بی اعتنایی به قوانین، بی اعتنایی به مذهب و اخلاق، توسعه جنایات، از دست دادن ارزش ها، گسترش بیماری های روانی، توسعه بحران و عدم تأمین جهت بشر برای رهایی از این مشکلات.

بنیاد نظام دموکراسی غرب

از مبانی دموکراسی سرمایه داری، فردگرایی است؛ برخلاف اسلام که قائل به اصالت هم جامعه و هم فرد است، زیرا هر دو تأثیر قطعی بر فرد دارند.

پیروان این عقیده می گویند که مصالح خصوصی فرد، به صورت طبیعی ضامن حفظ مصلحت جامعه در میدان های مختلف حیات می باشند و فکر تشکیل حکومت و دولت فقط به خاطر حمایت از افراد و مصالح و منافع خاص آن ها است.

ص:۱۷۶

۱- ۱۹۷. مدرسه اسلامی، ص ۱۱۷.

پس دولت نمی تواند به حقوق فردی مردم در زندگی و کار تجاوز بکند. این نظام در چهارگونه آزادی خلاصه شده است:

۱- آزادی سیاسی، ۲- آزادی اقتصادی، ۳- آزادی فکری، ۴- آزادی شخصی.

آزادی سیاسی: آزادی سیاسی به هر فردی از افراد جامعه اجازه اظهار نظر و ابراز عقیده در ایجاد حیات عمومی جامعه را می دهد. به اعتقاد دموکراسی سرمایه داری، افراد نوع زندگی جامعه را با تعیین حکومت متناسب و وضع قوانین مشخص می کنند.

امّا آزادی اقتصادی افراد در جامعه سرمایه داری متکی به ایمان اقتصادی است که سیاست درهای باز آن را تأیید می کند و به افراد جامعه اجازه می دهد که همه درها را به روی خود باز کنند و در همه میادین اقتصادی به آماده فعالیت باشند، آن هم طبق مصالح خود نه توجه به مصالح دیگران.

آزادی فکری در این نظام هدف، آزادی مردم در ابراز عقاید و افکار خود است و آنان می توانند به میزان اندیشه هایی که می کنند و عقلشان تشخیص می دهد تلاش کنند و به نتیجه دلخواه خود برسند، پس چنین شخصی مالك اراده و غرایز خود و تحول بخشیدن به آن اراده بر حسب تمایلات خاص خود است.

آزادی شخصی حدّ نهایی آزادی است که هر شخص دارد و به این معناست که باید مخالف و متناقض با آزادی دیگران نباشد. در دموکراسی سرمایه داری آزادی دینی مورد توجه نیست، مگر این که تعبیری از آزادی فکری به لحاظ اعتقادی باشد و از حیث عملی نیز حکایت از آزادی شخصی او بکند، به طوری که با شعائر و سلوك اجتماعی او رابطه داشته باشد.(۱)

ص:۱۷۷

۱- ۱۹۸. مدرسه اسلامی، ص ۴۲.

شواهد نشان داده که دموکراسی سرمایه داری به نتایج نامطلوبی منتهی می شود که پیش تر به بعضی از آن ها اشاره کردیم. بنابراین ما باید به دنبال شرایط مطلوب باشیم مانند: ۱- هدفمند بودن، ۲- ملاک داشتن، ۳- وجود حدّ و مرز، ۴- توازن بین ماده و معنا، ۵- وجود رهبری.

موانع آزادی

انسان طالب آزادی و عدم وجود محدودیت از جانب دیگران است، اما به دلیل آن که زندگی آدمی به صورت جمعی است و انسان ها به منظور برآورده شدن نیازهای فراوان خود ناچار هستند که در کنار هم زندگی کنند، این نوع زندگی برای آنان موانعی ایجاد می کند که باید به آن ها تن بدهند.

انسان همیشه در تئوری، آزاد بوده است. هر عقیده ای که می خواهد داشته باشد و هر نوع عملی که می خواهد انجام دهد، لیکن در واقعیت چند امر مانع این آزادی می باشد:

۱- نقد امکانات و زمینه ها؛

۲- مخالفت ها و مجازات ها؛

۳- هنجارهای اجتماعی که بخشی از آن آداب و رسوم اخلاقی و عرف اجتماعی است: فشارهای هنجاری متعددی به افراد وارد می کند تا مانع از آزادی کامل آن ها شود. بخشی دیگر نیز قوانین جزایی و مجازات است که از طرف دولت و حکومت تدوین واجرا می شود که در صورت تخلف از آن، مجازات می گردد. بنابراین

ص:۱۷۸

تعریف عینی از آزادی را می توان امکان بروز رفتارهای متفاوت در چارچوب امکانات و قانون دانست.(۱)

مانع دیگر برای آزادی انسان، جهل و عدم آگاهی افراد ملت هاست که امروزه نیز قدرت ها بر آن دامن می زنند.

اسلام برای مقابله با این مانع پیروانش را به تحصیل علم و اندیشیدن در مسائل ضروری ترغیب می کند.

پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه وآله فرموده اند:

خَیْرٌ الـدُّنیا و الآخِرَهِ مَعَ العِلْمِ و شَرُّ الدّنیا وَالآخِرَهِ مَعَ الْجَهْلِ؛(۲) خیر دنیا و آخرت در سایه علم و آگاهی است و برعکس شر دنیا و آخرت با جهل می باشد.

نَومٌ مَعَ العِلْمِ خَیْرٌ مِنَ الصَّلوهِ مَعَ الْجَهْلِ؛(۳) خواب با علم از نماز خواندن با جهل بهتر است.

اسلام ملاک تکلیف و معیار ارزش افراد را در عمل و مقدار دانش و تفکر آنان منحصر می کند و معتقد است یک ساعت تفکر در اسرار هستی، بهتر از هر عبادتی است که در طول هفتاد سال صورت بگیرد.

قرآن مجید در بسیاری از آیات، برای وادار کردن مردم به تفکر آزاد احیای روح تحقیق در آنان، آن ها را امر به تفکر و مفاهیم مشابه آن مثل تدبّر، تعقل،

۱- ۱۹۹. رابطه دین و آزادی، ص ۱۲۲.

۲- ۲۰۰. بحارالانوار، ج ۷۹، ص ۱۶۹.

۳- ۲۰۱. همان، ج ۱.

تذکر و تفقّه می کند و در موردی هم به پیامبرصلی الله علیه وآله دستور می دهد که به عنوان بهترین ارمغان «آزادی فکری» را به مردم ابلاغ نماید:

فَبَشِّرْ عِبادِ * الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبابِ؛(۱) پس بندگان مرا بشارت ده! همان کسانی که سخنان را می شنوند و از نیکوترین آن ها پیروی می کنند و آنان کسانی هستند که خدا هدایت شان کرده و آنان خردمندانند.

اسلام برای پرورش و رشد افکار بشر در مواردی، عقل آدمی را به داوری می طلبد:

قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ؛(۲) بگو: آیا کسانی که می دانند با یا کسانی که نمی دانند یکسانند.

دستورها و نظرهای اسلام در همه زمینه ها بر یک سری پایه های قوی و محکم استوار است که از آن جمله انواع آزادی هایی است که در مورد انسان - چه از درون و چه از بیرون - مطرح است. اسلام براساس بینش ارزشی که از انسان دارد، مسئله آزادی را مطرح و پی گیری می کند.

از آن جا که انسان در بینش اسلامی عبد و بنده خداست، در عین آزادی، خود را مکلف به اطاعت از دستورهای الهی می داند.

روح دعوت انبیا اطاعت مطلق از خداوند است که هستی از او جلوه می گیرد و مبدأ و منتهی و مالك حقیقی اوست: «إِنّا لِلّهِ وَإِنّا إِلَيْهِ راجِعُونَ».

۱- ۲۰۲. زمر {۳۹} آیه ۱۷ و ۱۸.

۲- ۲۰۳. همان، آیه ۹.

حـال وقتی خداونـد را مالـک حقیقی هستی و خویش شـناختیم چگونه می توان پـذیرفت که حق نداشـته باشـد به ما دسـتور و فرمان دهـد و مگر مالکیت جز این است که مالک به هر قسم که خواست در مملوک خویش تصـرف کنـد؟ بنابراین پذیرفتنی نیست که بگوییم اسـلام را پذیرفته ایم، اما خود را از قید بندگی خداوند آزاد ساخته ایم، چون نه تنها این آزادی مطلق از دین مطلق است، بلکه عقل آن را نمی پـذیرد اسـلام و دین منادی آزادی است، اما آزادی و رهایی از پرسـتش و اطاعت غیر خدا و طاغوت ها نه رهایی از طاعت خداونـد، گرچه انسان مختار و آزاد آفریده شده، اما تشـریعاً و قانوناً مکلف به پیروی از خداوند است، یعنی با اراده آزاد خود اطاعت خـدا کنـد. اساساً در قاموس آفرینش مهر بندگی و عبودیت بر هر پدیده ای نهاده شده و تکویناً هیچ موجودی بدون مارک بندگی خداوند وجود نیافته است و هستی هر موجودی عین بندگی اوست.(۱)

آزادی های ممنوع

بـا این که در مبـاحث مربـوط به آزادی، عمـدتاً از آزادی، انـواع آن و عوامـل زمینه سـاز آن بحث می شود، امـا لاـزم است از مواردی که عقلاً یا شرعاً آزادی ممنوع است نیز سخن بگوییم.

شهید سیّد محمّدباقر صدرقدس سره در کتاب مدرسه اسلامی موارد ممنوعیت آزادی را به شرح ذیل ذکر کرده است.

ص:۱۸۱

۱- ۲۰۴. نظریه سیاسی اسلام، ج ۱، ص ۸۵.

۱. آزادی عملی در اطاعت محض از شهوت ها و چسبیدن به حیات زمینی و زینت های آن؛

۲. خالی شدن از انسانیت به معنای واقعی، در اثر آزاد بودن در انجام زشتی ها و اعتیادات مُضر؛

۳. آزاد بودن در سکوت کردن در برابر ستم، و یا صرف نظر از حق؛ چون یک فرد مسلمان در اثر ایمان به خداوند یگانه، خود را موظف به قیام در قبال ستم ها و حق کشی ها کرده [است بنابراین نمی تواند به دلخواه خود، چنین سکوتی را اختیار کند؛

۴. بندگی بت های بشری و تقرب جستن به آنان و تلاش در اجرای هدف ها و مصالح غیر انسانی آنان، زیرا این کار بر خلاف تعهد در برابر خداوند و دستورهای دین است؛

۵. خالی کردن ذات خود از رسالت بزرگی که برای انسانیت در دوران حیات انسان در نظر گرفته شده است.

اسلام برای پیروان خود این آزادی ها را مجاز نمی داند، زیرا نتیجه این آزادی ها از بین بردن عمیق ترین معانی آزادی انسانیت است.(۱)

در اینجا آزادی های ممنوع فوق را به قرآن مستند می کنیم و آیاتی را در اثبات آن می آوریم.

۱. آزادی عملی در اطاعت:

وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ

۱- ۲۰۵. مدرسه اسلامی، ص ۱۴۰.

لِلتَّقْوَی (۱) دشمنی جمعیتی، شما را به گناه و ترک عدالت نکشاند، عدالت کنید که به پرهیزکاری نزدیک تر است.

۲. خالی شدن از انسانیت:

أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّما خَلَقْناکُمْ عَبَثاً وَأَنَّکُمْ إِلَیْنا لَا تُرْجَعُونَ؛(۲) آیا گمان کردید شما را بیهوده آفریدیم و به سوی ما باز نمی گردید.

۳. سکوت در برابر ستم:

رَبِّ بِما أَنْعَمْتَ عَلَیَّ فَلَنْ أَکُونَ ظَهِیراً لِّلْمُجْرِمِینَ؛(۳)[موسی علیه السلام عرض کرد:] پروردگارا! به شکرانه نعمتی که به من دادی هرگز پشتیبان مجرمان نخواهم بود.

۴. بندگی بت ها:

ءَأَتَّخِذُ مِن دُونِهِ آلِهَةً إِن یُرِدْنِ الرَّحْمنُ بِضُرٍّ لَّا تُغْنِ عَنِّی شَفاعَتُهُمْ شَیْئاً وَلَا یُنقِذُونِ؛(۴) آیا غیر از او معبودانی را انتخاب کنم که اگر خداوند رحمان بخواهد زیانی به من برساند، شفاعت آن ها کمترین فایده ای برای من ندارد و مرا (از مجازات او) نجات نخواهند داد.

۵. دور شدن از رسالت های الهی:

وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَّا تُصِیبَنَّ الَّذِینَ ظَلَمُوا مِنکُمْ خَآصَّةً؛(۵) و از فتنه ای ب

۱- ۲۰۶. مائده {۵} آیه ۸.

۲- ۲۰۷. مؤمنون {۲۳} آیه ۱۱۵.

۳- ۲۰۸. قصص {۲۸} آیه ۱۷.

۴- ۲۰۹. یس {۳۶} آیه ۲۳.

۵- ۲۱۰. انفال {۸} آیه ۲۵.

پرهیزید که تنها به ستمکاران شما نمی رسد (بلکه همه را فرا خواهد گرفت، چرا که در برابر دیگران سکوت اختیار کردند).

اگر مؤمنـان از رسـالت های الهی خود از جمله امر به معروف و نهی از منکر غفلت کننـد، نتایـج بسیار بـدی گریبان گیر آنان خواهد شد.

امور مبتنی بر آزادی

آسایش، رفاه و رشد اجتماعی و اقتصادی جامعه در این است که ارتباط افراد جامعه با یکدیگر به وسیله نیروی حاکم بر جامعه کنترل شود و اجازه داده نشود که افراد مزاحم و تربیت نشـده با آزادی مطلق العنان، در جامعه ناامنی ایجاد کنند؛ هرچند برخی از امور اجبار و الزام را برنمی تابد و مستلزم آزادی است.

استاد مطهری در کتاب پیرامون جمهوری اسلامی به بعضی از آن ها اشاره کرده است؛ از جمله:

۱. ایمـان: اسـلام از مردم ایمـان می خواهـد، نه تمکین مطلق، اعم از آن که ایمان داشـته باشـند یا نداشـته باشـند، چون تمکین مطلق نمی تواند پایدار بماند؛ تا زور هست باقی می ماند، اما به محض رفع زور، آن هم منتفی می شود.

لَآ إِكْرَاهَ فِی الدِّینِ قَد تَّبَیَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَیِ؛(۱) در قبول دین اکراهی نیست (زیرا) راه درست از راه انحرافی روشن شده است».

«ادْعُ إِلَی سَبِیلِ رَبِّکَ بِالْحِکْمَهِ وَالْمَوْعِظَهِ الْحَسَنَهِ؛(۲) با حکمت و اندرز نیکو، به راه پروردگارت دعوت نما».

۱- ۲۱۱. بقره {۲} آیه ۲۵۶.
۲- ۲۱۲. نحل {۱۶} آیه ۱۲۵.

۲. اخلاقیات: در اخلاقیات می توان مردم را مجبور کرد، ولی اجبار برای مردم کمال نیست. آنچه اخلاق می خواهد، این نیست که انسان راست بگوید، بلکه انسان راستگو باشد. پس راستی، درستی و امانت زمانی برای بشر فضیلت و کمال است که به صورت یک تربیت و ملکه روحی درآید.

۳. رشد شخصیّتی: رشد بشر مستلزم آزادی در کار و انتخاب هایش است. اگر برای تربیت فرزند، مدام به او مطالب را یاد بدهیم، وی فرد باشخصیتی نخواهد شد بلکه باید تا حدودی او را هدایت کنیم و گاه هم لازم است او را آزاد بگذاریم.

۴. رشد فکری: از جمله مواردی که آزادی برای نیل به آن لازم است، رشد فکری افراد است. همان طوری که برای شنا کردن در آب باید افراد را آزاد گذاشت، از نظر رشد فکری هم باید آن ها را آزاد گذاشت.(۱)

اقسام آزادی براساس آیات قرآن

۱. آزادی فکری در محدوده پذیرش حق: قرآن کریم از سویی، قلمرو آزادی عقیده را کاملاً تبیین کرده و می فرماید:

«فَبَشِّرْ عِبادِ * الَّذِینَ یَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَیَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ»؛(۲) پیامبر! مژده به آن بندگان من را که سخن را می شنوند و از بهترینش تبعیت و پیروی می کنند.

و از سوی دیگر، سخن احسن را نیز معرفی کرده است: «وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِّمَّن دَعا إِلَی اللَّهِ وَعَمِلَ صالِحاً وَقالَ إِنَّنِی مِنَ الْمُسْلِمِینَ»؛(۳) سخن چه کسی

۱- ۲۱۳. پیرامون جمهوری اسلامی، ص ۱۱۵.
۲- ۲۱۴. زمر {۳۹} آیه ۱۷ - ۱۸.
۳- ۲۱۵. فصلت {۴۱} آیه ۳۳.

بهتر از گفتار شخصی است که به سوی خدا فرا خوانده که کار نیک انجام دهد و بگوید: من از مسلمانانم.

بنابراین اگر چه انسان به طور تکوینی موجودی مجبور نیست، امّا آزادی او، در دایره دین الهی و دستورهای حیات بخش آن است، نه فوق آن.

۲- آزادی تکوینی در پذیرش هدایت: آیاتی مانند «وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ»(۱) و «إِنّا هَدَيْناهُ السَّبِيلَ إِمّا شاكِراً وَإِمّا كَفُوراً»؛(۲) درباره انسان و آزادی تکوینی اوست، نه آزادی تشریعی، و مضمون آیات این است که راه و چاه از یکدیگر مشخص شده اند و انتخاب هر یک به دست انسان است، زیرا او مجبور نیست و در عمل می تواند هر یک از این دو راه را اختیار کند؛ اگر به راه حق رفت، به بهشت و سعادت ابدی خواهد رسید و اگر راه باطل را پیمود، به آتش و جهنم منتهی خواهد شد؛ نظیر آزادی انسان در انتخاب «سم» و «شهد» که به طور تکوینی آزاد است، ولی در شریعت و عقل هرگز آزاد و رها نیست.

۳- آزادی از اعتقادات باطل: بسیاری از انسان ها که خود را گرفتار موهومات، خرافات و اعتقادات باطل کرده اند و یکی از رسالت های قرآن این بوده که چنین افرادی را از اسارت این افکار آزاد کند:

«وَيَضَعُ عَنْهُمْ اِصْرَهُمْ وَالْاَغْلالَ الَّتِى كانَتْ عَلَيْهِمْ»؛(۳) و بارهای سنگین و زنجیرهایی که بر آنان بود را (از دوش و گردنشان) برمی دارد». این آیه، هم می تواند شامل زنجیرهای درونی و هم اسارت های بیرونی باشد.

۱- ۲۱۶. کهف {۱۸} آیه ۲۹.

۲- ۲۱۷. انسان {۷۶} آیه ۳.

۳- ۲۱۸. اعراف {۷} آیه ۱۵۷.

قُل یـا اَهْـلَ الکِتابِ تَعالَوْا إِلی کَلِمَهٍ سَواْءٍ بَیْنَنا وَبَیْنَکُمْ اَلّا نَعبـدَ إِلّا اللَّهَ وَلا نُشرِکَ بِهِ شَیئاً وَلا یَتَّخِذَ بَعضُنا بَعْضاً اَرباباً مِنْ دُونِ اللَّهِ؛(۱) بگو ای اهل کتاب! بیاییـد به سوی سـخنی که میان ما و شـما یکسان است که جز خداونـد یگانه را نپرستیم و چیزی را همتای او قرار ندهیم و بعضی از ما بعض دیگر را - غیر از خدای یگانه - به خدایی نپذیرد.»

ملاک های جامعه آزاد دینی

بر اساس شناختِ از دین می توان ملاک های مختلفی را بر جامعه دینی برشمرد.

نویسنده یکی از مقالات کتاب رابطه دین و آزادی، شش ملاک برای جامعه دینی به شرح ذیل ذکر کرده است:

۱. در جامعه ای، آزادی سیاسی و فرهنگی یافت می شود که بتوان از مشارکت همه یا اکثریت مردم در همه اقـدامات سیاسی جامعه سخن گفت. به بیان دیگر، استراتژی جامعه را با مشارکت مردم بتوان تعیین کرد؛

۲. حکومت دینی وقتی آزاد است که در آن به شکل واقعی، قـدرت سیاسی غیر متمرکز باشـد. به تعبیر دیگر، تفکیـک قوا - حداقل تفکیک نسبی - بر آن حاکم باشد؛

۳. وجود قانون اساسی کامل. مراد از قانون اساسی، قانونی است که در آن کلیه مشاغل سیاسی جامعه و محدوده اختیارات آن به شکل غیر مبهم و غیر کشدار تعریف شده و تمام ضوابط و حدود اختیارات صاحبان مناصب مشخص شده باشد؛

۴. حاکمیت قانون بر جامعه، یعنی نهادهای رسمی و قانونی نیز وجود داشته

۱- ۲۱۹. آل عمران {۳} آیه ۶۴.

باشد که ناظر بر اجرای قانون اساسی باشند تا در صورت مشاهده تخلف، بتوان شکایت کرد؛

۵. استقلال قوه قضاییه، یعنی در برابر قوه مجریه و مقننه استقلال داشته باشد و إلّا بحث از آزادی امری صوری خواهد بود. پس عدالت تنها کافی نیست؛

۶. ادواری بودن قدرت سیاسی. موقت بودن زمام داری، امکان تحقق آزادی را فراهم می کند و إلّا آزادی صوری می شود؛

۷. مسئله مصونیت واقعی افراد از بازداشت ها و مجازات های خودسرانه و غیر قانونی و برخورداری از وکیل مدافع در تمامی سطوح محاکمه و علنی بودن دادگاه.

ملاک های یاد شده اموری عقلایی اند و هر جامعه آزاد با فرهنگی باید آن ها را پذیرفت.(۱)

ملاک های فوق بنیاد ضعیفی دارند و خدشه پذیرند؛ برای مثال در ملاک اول، «اکثریت» یک شاخص ذکر شده، در حالی که در دین دلیلی که بر آن گواهی بدهد، سراغ نداریم، ثانیاً مگر اقلیت صاحب حق نیستند و دین آنان را مورد توجه قرار نداده است؟! نمونه دیگر در ملاک دوم و درباره عدم وجود قدرت متمرکز است که اگر حکومتی بر مبنای قواعد دینی را به عنوان یک حکومت دینی پذیرفتیم باید همه قدرت به نقطه مرکزی متصل باشد و مشروعیت خود را از آن بگیرد. و یا به بند دیگری که به ادواری بودن قدرت سیاسی اشاره دارد می توان خدشه کرد، اگر فرد جامعی که ارکان سه گانه علم به قانون اسلام، تدبیر و عدالت را دارا باشد، ضرورت موقت بودن قابل قبول نیست. به نظر می رسد بعضی از ملاک های نویسنده محترم از جمله استحسانات است و با بررسی پیش

۱- ۲۲۰. رابطه دین و آزادی، ص ۲۱۵.

فرض های ذهنی موجود، تنظیم شده است.

نقش آزادی در کرامت انسان

بر اساس آموزه های قرآنی به هنگام خلقت انسان، فرشتگان با توجه به شناختی که از او داشتند اعتراض کردند که «أَتَجْعَلُ فِيها مَن يُفْسِدُ فِيها وَيَسْفِكُ الدِّمآءَ»؛(۱) پروردگارا، آیا کسی را در آن قرار می دهی که فساد و خون ریزی کند (در سه جای قرآن این داستان به صورت مفصّل آمده است) و خداوند در جواب فرمود: «إِنِّي أَعْلَمُ ما لَاتَعْلَمُونَ»؛(۲) همانا من می دانم چیزی راکه شما نمی دانید.

از این آموزه ها معلوم می شود از اول خدا اراده کرده که انسان با این خصوصیات باشد و کرامت او در این است که موجودی آزاد است.

کرامت آزادی پیش خداوند برای انسان آن قدر بلند است که حتی در عقاید و افکاری که اساس حرکت انسان است، خداوند اجازه اکراه نداده است:

وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَأَمَنَ مَن فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعاً أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ؛(۳) و اگر پروردگارت می خواست تمام کسانی که روی زمین هستند همگی (به اجبار) ایمان می آوردند. آیا تو می خواهی مردم را مجبور سازی که ایمان بیاورند (ایمان اجباری که سودی ندارد).

از نظر قرآن در عالی ترین نقطه اوج انسانیت (ایمان به خدا) هم اکراه و اجبار و تبدیل انسان به قالب فنر و پیچ و مهره بی اراده درست نیست.

ص:۱۸۹

۱- ۲۲۱. بقره {۲} آیه ۳۰.

۲- ۲۲۲. بقره {۲} آیه ۳۰.

۳- ۲۲۳. یونس {۱۰} آیه ۹۹.

وقتی اکراه در چنین مسائل بنیادی راه نـدارد، بی شـک در مسائلی چون اقتصاد هم روح اسـلام با این جور قالبی کردن انسان مخـالف است. بـا این حـال، همین انسان اگر قالبی نشـد و تحت اکراه قرار نگرفت، به شـهادت تاریـخ، فاجعه می آفرینـد و در میـدان اقتصـاد به سوی جمع آوری ثروت، توسـعه قلمرو و گرفتن آزادی دیگران به طور نامحـدود پیش می رود. پس چه باید کرد؟

اسـلام بـا تـوجه به همه این مسائـل، آزادی داده است، ولی کنـترل هم کرده و روی آن حسـاب گذاشـته است. در عـالی ترین معارف اسلام هم اجبار پیش نمی آید. در انجام دادن و ندادن عبادت هم همین طور می باشد؛ واجب است، ولی اجبار نیست. در رابطه با مسائل اخلاقی هم به همین ترتیب است.(۱)

آزادی برای انسـان مسئولیت می آورد. انسان به همان میزان که در میان سایر موجودات دارای امتیازات و ویژگی هایی است، مسـئولیت او نیز بیشتر است. امتیـازاتی مثل عقل، آزادی و هـدایت انبیا انسان را در برابر خداونـد و خلق بسـیار پرمسـئولیت می کند.

آزادی، زمینه ساز آزمایش و رشد انسان

خداونـد در وجود انسان به طور ذاتی و نیز اکتسابی (از طریق وحی) ابزار رشد و آزمایش مورد نظر خود را قرار داده است. در این آزمایش، انسان علاوه بر عامل آگاهی، از عامل بسیار مهم آزادی و حق انتخاب بهره می برد: «إِمّا شاكِراً وَإِمّا كَفُوراً».(۲)

ص:۱۹۰

۱- ۲۲۴. عدالت اجتماعی، ص ۱۰.

۲- ۲۲۵. انسان {۷۶} آیه ۳.

یکی از بزرگ ترین امتیازهای انسان این است که می تواند معصیت کند. آدم توانا است در برابر خداوندگارش نافرمانی کند. بله، این بزرگترین امتیاز انسان است که می توانـد نافرمان باشـد، تا فرمانروای اش ارزش پیـدا کنـد. فرمانبرداری اجباری، یعنی اگر کسـی را مجبور کردنـد از راه خاصـی برود، چنـدان ارزشـی نـدارد. آن چیزی که ارزش دارد، فرمـانبری همراه بـا انتخاب است. [انسـان بـا انتخـاب خود چه می کنـد؟ او بـااین انتخـاب آینـده و سـرنوشت خود را می سازد. سـرنوشت انسان با انتخاب آگاهانه او ساخته می شود. بـدین جهت است که اسـلام هیـچ چیز را بر کسـی تحمیل نمی کننـد، حتی دین را: «وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّکُم فَمَن شآءَ فَلْیُؤْمِنْ وَمَنْ شآءَ فَلْیَکْفُرْ»(۱).(۲)

۱- ۲۲۶. کهف {۱۸} آیه ۲۹.

۲- ۲۲۷. رابطه دین و آزادی.

فصل چهارم : حدود آزادی در فقه و حقوق

محدودیت های حقوقی آزادی

در دین و جامعه اسلامی، آیا اصل بر آزادی افراد است یا عدم آزادی آنان؟ البته روشن است که مقصود، آزادی فلسفی نیست، چرا که از نظر شیعه اصل بر آزادی و از نظر اشاعره و عرفا اصل بر عدم آزادی است. بحث در اینجا از بعد اجتماعی است؛ قانون اساسی جمهوری اسلامی درباره مسئولیت مدنی می گوید: اصل بر برائت است و این اصاله البرائه را هم در مسئولیت مدنی می آورند و هم در امور کیفری، و می گویند اصل بر برائت و آزادی است.(۱)

قانون «کامن لاو» - قانون عرفی که در اروپا رایج است - می گوید اصل بر مسئولیت افراد است، یعنی در مسائل مدنی اصل بر این است که هر کسی تکلیف دارد، اما در مسائل فردی اصل بر آزادی است.(۲)

به نظر می رسد در اسلام نیز بتوانیم چنین ادعایی را مطرح کنیم. در مسائل ا

۱- ۲۲۸. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، اصل سی و هفتم.
۲- ۲۲۹. مجلّه الوسیط فی البیع و الایجاد.

جتماعی همه قبول دارند که «الانسانُ مدنی بالطبع» یعنی به تنهایی نمی تواند زندگی کند؛ او باید به افراد کمک کند و دیگران هم باید برای فراهم کردن زندگی او هماهنگی کنند. با توجه به عبارت «الانسان مدنی بالطبع» می توانیم بگوییم هر فرد در برابر دیگران تکلیف و مسئولیت دارد؛ مسلماً مسئولیت اخلاقی دارد، ولی این که مسئولیت قانونی دارد یا خیر، در قانون ما تصویب نشده است، ولی می شود برای آن مبنایی درست کرد؛ برای مثال اگر به فردی در خیابان چاقو زدند و او از ما طلب کمک کرد، آیا می توانیم در قبال او بی تفاوت باشیم و این آزادی را داشته باشیم. به طور حتم از نظر اخلاقی مسئول هستیم.

پیامبر اکرم صلی الله علیه وآله فرمود:

مَن سَمِعَ رَجُلاً یُنادی یا لَلمُسلِمِینَ فَلَمْ یُجِبْهُ فَلَیْسَ بِمُسْلِمٍ؛(1) هرکس ندای مردی را بشنود که مسلمانان را به کمک می طلبد و جواب او را ندهد، مسلمان نیست.

بر اساس این روایت، حتّی اگر غیر مسلمان هم از یک مسلمان استمداد کند، این مسئولیت اخلاقی بر عهده مسلمان است، که او را کمک کند چون حضرت در روایت فرموده «رجل» و نه «مسلم».

نکته شایان ذکر این که در استمداد و کمک خواهی نیازی نیست که به زبان باشد، بلکه دیدن وضع فرد نیز مسئولیت را متوجه فرد مسلمان می کند. پس در جامعه اسلامی در مسائل مدنی و اجتماعی اصل بر مسئولیت است، نه آزادی. حال اگر این موضوع در مجلس تصویب گردد، قانون می شود و مسئولیت

۱- ۲۳۰. اصول کافی، ج ۲، ص ۱۶۴.

قانونی را ایجاد می کند، ولی اگر به صورت قانون درنیاید، این مسئولیت برای تک تک مسلمانان وجود دارد.

نکته دیگر این که در تعارض ها، دین همیشه اخلاق را مطلق می داند؛ بدین معنا که بر اساس احکام فقهی اگر فردی به پیامبرصلی الله علیه وآله توهین کند، واجب است او را کشت، گرچه اگر کشت، و نتوان ثابت کند خود او را هم می کشند. این تعارض اخلاق و قانون است؛ قانون می گوید او را نکش تا بتوانی اثبات کنی و اخلاق می گوید بکش. این واجب اخلاقی است و لذا می توانید او را به دستور فقهی اسلام که چون نمی توانید در دادگاه اثبات کنید، نکشید.(۱)

در این تعارض ها چون اسلام طرفدار اخلاق است، باید گاهی از یک منفعتی دست کشید و ضرری را متحمل شد و این هم یکی از موارد ضرر است.

رابطه بین عدالت و آزادی

ارسطو در توضیح فضیلت های اخلاقی می گوید فضیلت آن است که چیزی دارای لذت باشد و آن لذّت، دائمی و فراگیر باشد. ارسطو اوایل عمرش، اعتدال را در همه چیز لازم می دانست، ولی در اواخر عمر خود به این نتیجه رسید که تنها و تنها در فهم و درک، لذت وجود دارد و اعتدال هم مربوط به فهم و درک است.(۲) عدالتی که او در ابتدا می گفت عدالت در همه چیز بود و عدالتی که در پایان عمرش گفت فقط عدالت در قوه ادراکی و ادراکات انسان بود. بنابراین به نظر ارسطو، رابطه بین آزادی و عدالت این است که فقط باید آزادی را در قوه

۱- ۲۳۱. جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۴۳۲.

۲- ۲۳۲. اخلاق نیکوماخوس، ص ۳۹۰.

عـاقله جست و جـو کنیم؛ ملاـک در آزادی انسـان، آزادی فکر و انـدیشه است؛ یعنی فرد مورد نظر فکرش آزاد است یـا خیر، صرف نظر از این که دولتی بر او غلبه دارد یا نه.(۱)

از نظر دین نیز انسـان در فکر و انـدیشه آزاد است؛ حتی فکر درباره وجود و عـدم وجود خـدا. البته در اسـلام از تفکر در ذات مقـدس خـدا نهی شـده که آن هم بـدین معناست که ذات مقـدس خدا بی نهایت است و فکر کردن در موضوع بی نهایت به جـایی نمی رسـد؛ یعنی اگر دربـاره خـدا فکر کردیـد و دیدیـد هیـچ چیز نمی فهمیـد، این خوب است و اگر درباره خـدا فکر کردید و فهمیدید، این بد است، چون در واقع نفهمیدید.

بر اساس آنچه گفتیم و نیز نظر ارسطو در مورد عـدالت و اعتـدال، انسان هیـچ گونه محـدودیتی در فکر ندارد؛ امّا در اعتقاد و عمل محدودیت دارد.

مفهوم آیه «إِنَّ بَعْضَ الظَّنِ ّ إِثْمٌ»(۲) این است که اگر انسان درباره مردم فکر بکند ولی آن را اظهار نکند، این مانعی ندارد، اما اگر کسـی دربـاره مردم چیزی را فکر بکنـد که در عمـل نیز نشـان داده می شود مصـداق آیه «اجْتَنِبُوا کَثِیراً مِّنَ الظَّنِ ّ»(۳) می شود.

در فقه نیز آمده است: وسوسه یا حدیث النفس و یا حسد که همه دارند، اگر اظهار شود، حرام است.(۴)

۱- ۲۳۳. سیر حکمت در اروپا، ص ۶۰.

۲- ۲۳۴. حجرات {۴۹} آیه ۱۲.

۳- ۲۳۵. همان.

۴- ۲۳۶. فرائد الاصول.

نکته مهم شایان ذکر این که در ادبیات دینی واژه های «حر» و «عبد» و نیز زندان برای محدود کردن آزادی آمده است که در این باره باید گفت اوّلاً، زندان قبل از اسلام نیز بوده، مثل زندان رفتن یوسف که در قرآن آمده است و در جزیره العرب قبل از اسلام خانه ای بود که فرد زندانی را در آن تنها می گذاشتند. در زمان عمر زندان رسمی دایر شد و چند خانه را به عنوان زندان خریدند. در زمان پیامبرصلی الله علیه وآله، زندان نبود و فقط در یک مورد فردی را چند ساعت برای اثبات شهادت و گواهی نگه داشتند.(۱)

در دین هیچ جرمی با یک نفر ثابت نمی شود؛ برای مثال اگر بگوییم اثبات دلیل جرم و دلیل این که آزادی یک نفر محدود شود، یک نفر عین خود متهم شهادت بدهد، بدین معنا که محدود کننده آزادی مثل خود آزادی باشد، که دین این را نپذیرفته است و لذا دو نفر باید شهادت بدهند تا یک نفر را زندانی کنند؛ به عبارتی، دلیلی که جلوِ آزادی را می گیرد، باید دو برابر آزادی قوی باشد.

شبهه ای که روشنفکران غربی مطرح می کنند این که انسان امروز به برکت دموکراسی از قید و بندگی و استثمار رها شده، از این رو باید ادیان قدیمی را که با عصر بردگی شکل گرفته اند کنار نهیم؛ انسان امروز به دنبال حق است نه تکلیف، پس به جای بیان تکلیف در پی گرفتن حق انسان باشیم.

پیش از بیان پاسخ تفصیلی، ذکر این نکته لازم است که اسلام از آغاز پرچم رهایی و آزادی بردگان را بلند کرد و به گونه ای عاقلانه و نتیجه بخش به مبارزه با این پدیده زشت اجتماعی در طول تاریخ پرداخت، حال می توان گفت که چنین دینی در دوران بردگی منشأ دارد؟

۱- ۲۳۷. موارد السجن فی النصوص و الفتاوی ص ۵۶۶.

استاد مصباح یزدی در پاسخ به این سؤال می نویسد:

این که به طور مطلق گفته شود انسان امروز فقط به دنبال حق است نه تکلیف، سخن گزاف و باطل است، چنان که فلاسفه حقوق نیز می گویند: هیچ حقی برای شخصی ثابت نمی گردد مگر این که تکلیفی برای دیگران تحقق می یابد؛ مثلاً اگر حق استفاده از هوای سالم و پاکیزه برای شهروندی نیز ثابت شده دیگر شهروندان مکلفند هوا را آلوده نکنند، بنابراین حق و تکلیف - به دو معنا - ملازم یکدیگرند و این گفته که انسان ها فقط به دنبال حقند و تکلیف نمی پذیرند مردود است.(۱)

روح سخنان آنان به این برمی گردد که خداوند نباید تکلیفی را بر ما الزام کند و إلاّ از نظر آنان نیز گریزی از تکالیف اجتماعی در قبال حقوقی که افراد از آن ها برخوردارند نیست، چرا که این تکالیف مورد پذیرش همه خردمندان است.

گستره محدودیت انسان در دین

یک نوع عدل و عدالت خدا این است که به ما می گوید: بین دنیا و آخرت مخیّرید، یا اینجا آزادی را اختیار کنید و آن جا مجبور باشید و یا اینجا مجبور بودن را انتخاب کنید و آن جا آزادی را؛ این دو برابر نیستند، اما در انتخابش مخیّر هستیم.

کفار در این دنیا آزاد هستند، ولی در آخرت مجبورند و به صورت عبد تحت ملک مأموران دوزخ قرار می گیرند. قرآن در این مورد می فرماید: «کُلَّما أَرَادُوا أَن یَخْرُجُوا مِنْها أُعِیدُوا فِیها»(۲) هر زمان بخواهند از آن خارج شوند، آن ها را به

۱- ۲۳۸. نظریه سیاسی اسلام.

۲- ۲۳۹. سجده {۳۲} آیه ۲۰.

آن بـاز می گرداننـد». یعنی آزادی ندارنـد، یا این که می توان انتخاب کرد که اینجا مجبور باشـیم و در قیامت آزاد: «وَما كانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَهٍ إِذَا قَضَی اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْراً أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَهُ مِنْ أَمْرِهِمْ؛(۱) هیـچ مرد و زنی حق نـدارد هنگامی که خدا و رسولش امری را لازم بداننـد اختیاری (در برابر فرمان خـدا) داشـته باشـند. اینجا آزادی ندارند و وقتی اینجا آزادی ندارند، آن جا آزاد می شوند: «لَهُم مّا يَشَآءُونَ».(۲)

در همین راستا روایتی که می گوید حضرت سلیمان علیه السلام پانصد سال دیرتر از انبیا به بهشت می رود (به دلیل استفاده از نعمات دنیوی) با روایت دیگری که فرموده، فقرای امت من پانصد سال از اغنیا جلوتر به بهشت می روند، یک نکته را بیان می کند.(۳) بنابراین تعادلی بین لذت ها و مشکلات در دنیا و آخرت به تدریج برقرار خواهد شد.

مَن كـانَ يُرِيـدُ حَرْثَ الْـآخِرَهِ نَزِدْ لَهُ فِی حَرْثِهِ وَمَن كـانَ يُرِيـدُ حَرْثَ الـدُّنْيا نُؤْتِهِ مِنْهـا وَمـالَهُ فِی الْآخِرَهِ مِن نَّصِيبٍ؛(۴) کسی که زراعت آخرت را بخواهـد، به کشت او افزایش و برکت می دهیم و کسـی که فقـط کشت دنیا را بطلبـد، کمی از آن به او می دهیم، اما در آخرت بهره ای ندارد.

خدا وقتی می فرماید آخرت را می دهم در مورد دنیا ساکت است، اما در مورد کفار می فرماید:

۱- ۲۴۰. احزاب {۳۳} آیه ۳۶.
۲- ۲۴۱. ق {۵۰} آیه ۳۵.
۳- ۲۴۲. الانوار النعمانیّه، ج ۳، ص ۲۷۲.
۴- ۲۴۳. شوری {۴۲} آیه ۲۰.

وَلَوْلَآ أَن يَكُونَ النّاسُ أُمَّهً وَاحِدَهً لَّجَعَلْنا لِمَن يَكْفُرُ بِالرَّحْمنِ لِبُيُوتِهِمْ سُقُفاً مِّن فِضَّهٍ وَ مَعارِجَ عَلَيْها يَظْهَرُونَ؛(۱) اگر [تمکن کفار از مواهب مادی سبب نمی شد که همه مردم امّت واحد [گمراه] شوند، ما برای کسانی که به [خداوند] رحمان کافر می شوند خانه هایی قرار می دادیم با سقف هایی از نقره و نردبان هایی که از آن بالا روند.

البته این طور نیست که خداوند به کسی معنویت داد، دیگر دنیا نمی دهد؛ بلکه دنیا را به میزان کم به او می دهد.

رابطه تقلید و آزادی

سؤال کننده ای به امام حسن عسکری علیه السلام عرض می کند شیعیان تقلید می کنند و یهودی ها هم تقلید می کنند. امام علیه السلام فرموده: فرق بین تقلید شیعه با تقلید یهود این است که وقتی یهودی ها ببینند علمای یهودی وارد دنیا می شوند و یا حکم خدا را به دنیا می فروشند، آنان باز هم از آنان تقلید می کنند، ولی شیعیان ما به صورت مطلق تقلید کننده نمی باشند، بلکه اگر این گونه شد، دیگر از آنان تقلید نمی کنند.(۲)

امام علیه السلام تقلید مطلق را نکوهش کرده است. لذا بعضی تقلید را به مذموم و ممدوح تقسیم کرده اند، این تقسیم بندی صحیح نیست؛ تقلید ممدوح وجود ندارد و مطلقاً مذموم است، البته در مواردی از باب ضرورت تقلید جایز است؛ برای همه امکان ندارد که هزاران مسئله فقهی را به طور مستدل به دست بیاورند و با خیال راحت عمل کنند. پس این موضوع به این معنا نیست که ممدوح است بلکه، از باب این است که مذموم نیست؛ مدح ندارد، ذم هم ندارد. آن وقتی که

۱- ۲۴۴. زخرف {۴۳} آیه ۳۳.

۲- ۲۴۵. الاحتجاج، ج ۲، ص ۲۶۳.

انسان نمی تواند به احکام خدا برسد، مثل رشته های دیگر که در آن ها تخصصی ندارد، تقلید می کند، ولی اگر بتواند حتی در کنار کار روزانه خود به قوه استنباط احکام برسد، قطعا اولی است حال اگر کسی مقلد شد، آیا می تواند به مرجع خود اشکال علمی بکند،(۱) چون تقلید مربوط به عمل است، نه نظر و اندیشه؛ مثلاً ـ در دانشگاه ها در رشته حقوق، دانشجویان قوانین حقوقی مجلس را همیشه مورد انتقاد قرار داده، بررسی می نمایند، اما همین انتقاد کننده در عمل باید تابع قانون مجلس باشد، انتقاد هیچ اشکالی هم ندارد، باعث ترقی و پیشرفت هم هست. در فقه هم همین طور است، اگر هر کسی بخواهد به فتوای مراجع اشکال کند و دلیلش را سؤال نماید مانعی ندارد. شاهدش این است که از خود ائمه هم سؤال می کردند، مثلا زراره از امام علیه السلام مسئله ای سؤال می کند و امام به او کاملاً پاسخ می دهند و به هیچ وجه او را مورد نکوهش قرار نمی دهند.

با توجه به مباحث بالا ـ روشن می شود که اوّلاً، مجبور به تقلید نیستیم و می توانیم خودمان به اجتهاد برسیم؛ ثانیاً، درصورت تقلید هم می شود از دلیل مسائل سؤال کرد. بعلاوه فقهایی که به زعامت مسلمانان می رسند باید به ملاکات و ویژگی های ارزشی مهمی نایل آمده باشند، همان طور که در روایات متعدد به آن ها اشاره شده است.

سر سپردگی به ارزش ها در مرجعیت

«وَمَن یُطِعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَئِکَ مَعَ الَّذِینَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَیْهِم مِّنَ النَّبِیِّینَ وَالصِّدِّیقِینَ وَالشُّهَدَآءِ وَالصّالِحِینَ وَحَسُنَ أُولَئِکَ رَفِیقاً».(۲)

پیامبر اسلام صلی الله علیه وآله درباره فقها می فرماید: «الفُقَها امناءُ الرّسُل ما لَم یَدخُلُوا

۱- ۲۴۶. وسائل الشیعه، ج ۱، ص ۲۹۰.

۲- ۲۴۷. نساء {۴} آیه ۶۹.

فِی الـدّنیا». قیل یا رسول اللّه و ما دُخُولُهم فِی الـدنیا؟ فقال: «إتّباعُ السُّلطان، فإذا فعلوا ذلک فاحـذَرُوهم علی دِینکم»؛(۱) فقیهان امینان فرستاده شـده هسـتند مادامی که داخل دنیا نشـده انـد. گفته شـد منظور از داخل شـدنشان در دنیا چیست؟ فرمود پیروی پادشاه، بنابراین هرگاه چنین کردند از خطر آنان بر دینتان پرهیز کنید.

امـام خمینی قـدس سـره دربـاره معنـای «الفقهآء اُمنآء الرسل» می فرمایـد: کلیه اموری که به عهـده پیامبران است، فقهای عامل موظف و مأمور انجام آننـد ... معنای «امین» این است که فقها تمام اموری را که اسـلام مقرر داشـته به طور امانت اجرا کنند نه این که تنها «مسئله» بگویند.(۲) پس اطاعت از ولی فقیه اطاعت از خدای متعال است.

امام صادق علیه السـلام: «اَمّا مَن کانَ مِنَ الْفُقها صائِناً لِنَفسِهِ، حافِظاً لِدِینه، مُخالِفاً لهَواه، مُطیعاً لِاَمر مولاه فللعوام اَن یُقَلِّدوه»؛(۳) هرکس از فقهـا که مواظب نفسـش، حافظ دینش، مخـالف هوای نفس خود و پیرو دسـتور مولـای خویش باشـد پس بر مردم است که تقلیدش نمایند.

پس علما واقعی کسانی هستند که آیه ۶۹ سوره نساء آنان را معرفی می کند که اینان در مسیر انبیا و هدایت یافتگان حکومت می کنند نه راه مغضوب علیهم و نه ضالین.

پس شرط ولی فقیه تنها اجتهاد نیست بلکه این فضایلی است که امام علیه السلام آن را بیان فرمود و در واقع مجتهد فردی بیمه شده است.

تقلید در مسائل سیاسی، اجتماعی و اقتصادی

اهل سنت معتقدند پیامبرصلی الله علیه وآله به عنوان پیامبر یک سری کارها را انجام می دهد

۱- ۲۴۸. اصول کافی، کتاب فضل علم، باب ۱۳، حدیث ۵.

۲- ۲۴۹. حکومت اسلامی، ص ۹۱.

۳- ۲۵۰. عروه الوثقی، باب تقلید، ج ۱.

و به عنوان یک انسان اعمالی دیگر را. در مسائل سیاسی نیز خیلی از کارهای پیامبر از جهت بشری و به عنوان یک انسان انجام یافته است.

در توضیح این دیدگاه باید گفت که پیامبر دارای سه شأن و مقام است: ۱- مقام «مبلّغ عن اللّه»، در این مرحله که خودش قانون گذار نیست، بلکه قانون خدا را به مردم ابلاغ می کند. در این مرحله پیامبر و ائمّه علیهم السلام ولایت تشریعی ندارند بلکه به عقیده شیعه، ولایت تکوینی دارند. تنها در دو یا سه مورد احکامی را تشریع کرده اند، مانند تبدیل کردن دو رکعت نماز به چهار رکعت توسط پیامبر؛ ۲. مقام قضا و فصل الخصومه، که بر این اساس پیامبر در میان مردم قضاوت کرده و حکم به فصل خصومت می کند. این هم حکم الهی است؛ ۳. مقام ریاست و حکومت. بر این اساس پیامبر بر مردم سلطنت دارد و برای مردم دستورهایی می دهد. این فرمان ها به عنوان دستور حکومت است، مانند فرمان به جنگ، که اصل جهاد حکم خداست اما این که شب حرکت کنند یا صبح و یا بحث های تدارکات جنگ، همه دستور حکومتی پیامبر است. گرچه اطاعت از این سه دسته از اوامر یا نواهی نیز واجب است، ولی نه از جهت این که حکم خداست.

در قسم اول و دوم در صورت مخالفت با فرمان پیامبر، مخالفت با خدا انجام می گیرد، اما در قسم سوم، اگر چه مخالفت گناه دارد ولی مخالفت با خدا نیست، بلکه مخالفت با پیامبر است. در این صورت منکر حرف خدا نشده بلکه مخالفت با حکم پیامبر کرده است.

اما در باره تقلید از مراجع در مسائل اجتماعی، سیاسی و اقتصادی، باید گفت اگر آن امر مربوط به سلیقه مرجع یا رهبر است که از سلیقه های آنان لزومی نیست تقلید شود. (آن چیزی که اهل سنت درباره پیامبرصلی الله علیه وآله می گویند، شیعه درباره مرجع تقلید می گوید)؛ اما آن چیزی را که رهبر و مرجع تقلید به عنوان

حکم یا فتوا صادر می کند، تقلید در آن لازم است؛ برای مثال اگر سیاست ولی فقیه یا مرجع تقلید این است که ترویج کشاورزی کند بر مقلد مانعی ندارد که دنبال صنعت برود.

آزادی از ملاک های فقهی نیست

آزادی را نمی توانیم جزء ملاک های احکام قرار دهیم، مثلاً مصلحت تسهیل یکی از مصالحی است که حکم هم تابع همان است. اگر یک حکمی برای مردم، عسر و حرج ایجاد می کند، آن حکم برداشته می شود. اما آیا می شود گفت آزادی یک مصلحت عمومی و فردی است و احکام هم باید طبق آن سنجیده شود؟

مصلحت، مفسده، عسر و حرج، تسهیل و امثال این ها ملاک احکام هستند؛ ولی آزادی نمی تواند ملاک احکام قرار گیرد، یعنی نمی شود احکام تابع آزادی باشد، زیرا هر چیزی که «یلزم من وجوده عدمه»، یعنی لازم می آید از وجودش نبودنش، تناقض می شود و محال است. اگر حکم تابع آزادی باشد، معنایش این است که هیچ حکمی در کار نباشد، چون اگر ملاک حکم «آزادی» باشد حکم نباید باشد. آزادی حکم را از میان می برد، تکلیف از کلفت و اجبار است؛ پس احکام خدا را می شود تابع هر مصلحت و مفسده ای بدانیم، اما آزادی جزء مفاسد و مصالح احکام نمی تواند باشد.

نتیجه گیری

علاقه انسان به «آزادی» مانند سایر علاقه های او ریشه تکوینی دارد و منشأ آن وجود «اراده» در اوست. چون «اراده» از انسان جدا نیست، لذا علاقه به حریّت

ص:۲۰۴

و آزادی نیز همواره با او هست. اما از آن جا که زنـدگانی انسان بر پایه تعاون اسـتوار است ناچار می بایـد به اصول زنـدگانی مـدنی تن در دهـد و آزادی مطلقه خود را محـدود سازد، بنابراین «آزادی مطلق» در هیـچ اجتماعی وجود ندارد و اساساً وجود اجتماع بـا آزادی مطلق قابل جمع نیست، از این رو هر جا بحث از آزادی می شود، منظور آزادی نسبی است. در تمـدن غرب چون پایه و اساس کاربرد آزادی بر «حـداکثر تمتع و بهره برداری از مادیات و لذایـذ مادی» اسـتوار است، لذا کلیه افراد از قید معارف و عقاید دینی و اصول اخلاقی آزادند، به شرط این که با آزادی دیگران در تضاد نباشد.

این گونه آزادی روح انسانیت را در انسان کشـته و از هدف ترسـیم شده در ادیان الهی باز می دارد، لذا اسـلام با توجه به این که اسـاس تعـالیمش بر توحیـد و اخلاقیـات است حـدودی را برای آزادی تعیین کرده است. امـا در مقابل، یک نوع آزادی به انسان عطا کرده که دنیای گسترده ای را در برابرش گشوده و آن «آزادی از قید و بندگی غیر خدا» است.

اسـارت در بنـد غرایز و نفسانیـات، تلاـش هـای انسان را در همان راسـتا هـدایت کرده و از مواهب آزادگی، عزّت، شـرافت و خلاصه انسانیت باز می دارد.

ص:۲۰۵

بخش سوم : آزادی معنوی

اشاره

ص:۲۰۷

فصل اوّل : آزادی در مسائل اخلاقی

مقدمه

آزادی معنوی به معنای آزادی از خود، رهایی از درون و تسلط بر تمایلات نفسانی است. اگر کسی مسلط بر هوای نفس خود نباشد، آزادی اجتماعی هم نخواهد داشت:

أَفَرَءَیْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَی عِلْمٍ؛(۱) آیا دیدی کسی را که معبود خود را هوای نفس خویش قرار داده، پس خداوند او را با آگاهی (بنابر این که شایسته هدایت نیست) گمراه ساخته است.»

نسبت آزادی درونی و بیرونی، مَثَل کوه آتشفشانی است که در درون خود متلاطم است، ولی به آن گفته شود مواظب باش که در خانه و مزارع مردم جاری نشوی؟ این ممکن نیست و این آتشفشان خواه ناخواه فوران کرده و پیرامونش را فرا خواهد گرفت. از این رو نمی توان گفت در خانه و در خلوت آزاد باش، ولی در بیرون مواظب مردم باش؛ فرد آزاد در خانه، در بیرون هم باید آزاد باشد.

۱- ۲۵۱. جاثیه {۴۵} آیه ۲۳.

آزادی درونی و یـا به تعـبیر دیگر، آزادی معنـوی، در واقـع از راه سـالم سـازی فرهنگی و اجتمـاعی به تحقـق صـحیح و مثبت آزادی سیاسـی - اجتمـاعی کمـک می کنـد و عوارض منفی احتمـالی را که ممکن است از آزادی هـای سیاسـی - اجتمـاعی حاصل شود، یا به تعبیر دیگر، سوء استفاده هایی را که ممکن است از آزادی های سیاسی - اجتماعی شود از بین می برد. پس آزادی معنوی به این معنـا می توانـد ارتبـاطی با آزادی های سیاسـی - اجتماعی داشـته باشـد، جامعه ای که از رشـد اخلاقی و معنوی برخوردار است قطعاً از آثار مثبت آزادی های سیاسی - اجتماعی استفاده مطلوب را خواهد برد.(۱)

انبیاءعلیهم السلام بشر را دعوت می کنند به این که تک تک یا به طور جمعی طبق دعوت فطرتشان - یعنی کلمه توحید - سیر کنند و اعتقاد به توحید را در اعمال فردی و اجتماعی خویش حاکم سازند و معیارهای زیر را رعایت کنند:

۱- تسلیم در برابر خداوند؛

۲- بسط عدالت؛

۳- حریت در اراده صالح و عمل صالح.

اخلاق در کنار شـریعت و عقاید، بخش های مکتب اسلام را تشکیل می دهند. رسالت اخلاق در اسلام تربیت روحی انسان ها و آزاد کردن آدمی از اسارت های ناپسند درونی است که ممکن است آثار آن در حیات اجتماعی نیز بروز کند. آیات زیادی در جهت اصلاح اخلاقی انسان ها هست، از جمله:

۱- ۲۵۲. رابطه بین دین و آزادی، ص ۱۸.

الَّذِينَ يُنفِقُونَ فِي السَّرَّآءِ وَالضَّرَّآءِ وَالْكـاظِمِينَ الْغَيْـظَ وَالْعافِينَ عَنِ النّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِـنِينَ؛(۱) همـان ها که در توانگری و تنگدستی انفاق می کنند و خشم خود را فرو می برند و از خطای مردم درمی گذرند و خدا نیکوکاران را دوست دارد.»

«فِیـهِ رِجـالٌ یُحِبُّونَ أَن یَتَطَهَّرُوا وَاللَّهُ یُحِـبُّ الْمُطَّهِّرِینَ؛(۲) در آن مردانی هسـتند که دوست می دارنـد پـاکیزه باشـند و خـداوند پاکیزگان را دوست دارد.

بنـابراین اسـلام در پی تربیت روح و طهـارت نفس از آلودگی هـا و آزادی آن از اسـارت های پنهان و آشکار است. حتی در مسائـل مـالی، که از ضـروریات زنـدگی انسان است، راهکاری برای حفظ عزت اجتماعی او ارائه می کنـد. حضـرت علی علیه السلام در این باره می فرماید:

تَفَضَّلْ عَلی مَن شِـئْتَ فَاَنْتَ اَمِیرُهُ، وَاسْتَغْنِ عَمَّنْ شِئْتَ فَاَنْتَ نَظِیرُهُ، وَافْتَقِرْ إِلی مَنْ شِئْتَ فَأَنْتَ أَسِیرُهُ؛(۳) بخشش کن بر هر کسی که می خواهی پس تو امیر او هستی، و بی نیـاز بـاش از هر کسـی که می خواهی پس تو مثـل او هستی، و اظهار فقر کن به هر کسی که می خواهی پس تو اسیر او هستی.

رذایل اخلاقی از قبیل عُجب، تکبر، حسـد، طمع و حرص نیز روح انسان و عزت و شـرافت او را اسـیر می کنند و اخلاق در پی از بین بردن این اسارت ها

۱- ۲۵۳. آل عمران {۳} آیه ۱۳۴.

۲- ۲۵۴. توبه {۹} آیه ۱۰۸.

۳- ۲۵۵. بحار الانوار، ج ۷۳، ص ۱۶۹.

و تبدیل آن ها به «آزادی اخلاقی» است.

تعامل شیطان و نفس در اسارت انسان

انسان علاوه بر گرایش های نفسانی دارای سلسله صفات انسانی و ملکوتی نیز است که در اشتیاق روحی به شناخت خداوند و ایمان به او و عبادت و تقدیس و تنزیه باری تعالی تبلور می یابد.

وجود هر دو گرایش برای انسان مفید است، ولی بسیاری از اوقات میان آن دو تضاد پیش می آید که در این صورت باید به من انسانی میدان دهد؛ ولی نفس با اصرار خواست خود را مطرح می سازد،از این رو نفس، امّاره به سوء لقب گرفته است: «إِنَّ النَّفْسَ لَأَمّارَةٌ بِالسُّوءِ»؛(۱) البته نفس به خودی خود گرایش به سوء ندارد، ولی گاهی خواسته اش از مصادیق سوء است، برای مثال در پی ارضای شهوت جنسی است، هر چند با زنای محصنه باشد. حضرت علی می فرماید: «مَغلُوبُ الشَّهْوَهِ اَذَلُّ مِنْ مَمْلُوكِ الرِّقِّ؛(۲) شکست خورده شهوت خوارتر از عبد مملوك است».

امّا «شیطان» موجودی از نوع جنّ و مستقل از انسان است و در قرآن کریم به معنای هوای نفس به کار نرفته است.

سؤالی که مطرح می شود این است که انسان اسیر در انحرافات اخلاقی، با چه تعاملی بین نفس و شیطان به این بند کشیده می شود. از بررسی آیات قرآن به دست می آید که شیطان از راه هوای نفس در انسان نفوذ می کند و کار و تلاش وی

۱- ۲۵۶. یوسف {۱۲} آیه ۵۳.

۲- ۲۵۷. غرر الحکم، ص ۱۸۸.

را تأییـد می کنـد یا تغییر می دهد تا کارهای زشت را در نظر انسان تزیین و وی را در انجام آن تثبیت کند و در مقابل او را از امکان خسارت در قبال انجام دادن کارهای خیر می ترساند. با این حال، شیطان در روز قیامت وقتی از سوی دوزخیان سرزنش می شود چنین پاسخ می دهد:

وَماکـانَ لِیَ عَلَیْکُم مِّن سُـلْطانٍ إِلَّا أَنْ دَعَـوْتُکُمْ فاسْـتَجَبْتُمْ لِی؛(۱) مـن بر شماتسـلطی نداشـتم جز این که دعوتتـان کردم و شـما دعوت مرا پذیرفتید.

پس هنگـامی که شـیطان هـوای نفس مـا را تأییـد می کنـد نقش کمـک و زمینه سـاز را دارد، از این رو اگر هـوای نفس نبود شیطان نیز نمی توانست در انسان وسوسه ایجاد کند.

إِنَّما سُلْطانُهُ عَلَی الَّذِینَ یَتَوَلَّوْنَهُ وَالَّذِینَ هُم بِهِ مُشْرِکُونَ؛(۲) تسلط او تنها بر کسانی است که او را به سرپرستی خود برگزیده اند و آن ها که نسبت به او [= خدا] شرک می ورزند.

بنابراین تعامل شیطان با نفس چنین است که گرچه شیطان موجودی مستقل از هوای نفس است، اما مستقل از هوای نفس نمی تواند کاری بکند، یعنی در برابر هوای نفس استقلال وجودی دارد، ولی استقلال عملی ندارد.

اسارت انسان در بند خویش

اشاره

با توجه به مطالب گذشـته، این سؤال مطرح می شود که آیا امکان دارد که انسان به اسارت خویش در آیـد؟ به عبارت دیگر، انسان هم اسیر کننده باشد و هم اسیر؟ با

۱- ۲۵۸. ابراهیم {۱۴} آیه ۲۲.

۲- ۲۵۹. نحل {۱۶} آیه ۱۰۰.

دقت در مسئله، پاسخ این سؤال روشن می شود که انسان یک حقیقت دو بعدی و مرکّب است. آیاتی که دمیدن روح الهی در انسان را مطرح می کند شاهد بر این مسئله است و نیز روایات متعددی بر این مسئله صراحت دارند؛ مانند حدیث نبوی:

انّ اللّهَ تَعالی خَلَقَ الملآئکه و رکَّبَ فیهم العقلَ وَخَلَق البَهآئم وَرکَّبَ فیهمُ الشَّهَوهَ وَخَلَقَ بنی آدمَ وَرَکَّبَ فِیهُم العقلَ وَالشَّهوَهَ فمن غَلَب عقلُهُ شهوتَه فَهُو اَعْلی مِنَ المَلآئِکه و من غَلَبَ شهوَتُهُ عقلَه فَهُو أَدنِی من البَهآئم؛ همانا خدای متعال فرشتگان را آفرید و در آنان عقل را قرار داد و حیوانات را آفرید و در آن ها میل و غریزه را قرار داد و فرزندان آدم را به وجود آورد و در آنان عقل و شهوت را قرار داد، پس کسی که عقلش را بر غریزه مسلط گرداند بالاتر از فرشتگان است و کسی که غریزه اش را بر عقلش پیروز کند از حیوانات پست تر است.(۱)

به تعبیر دیگر، انسان یک حقیقت مرکب است و در وجود او دو «من» حاکم است: یک منِ انسانی و دیگر منِ حیوانی. منِ حقیقی انسان همان منِ انسانی اوست. این دو دائم در تضاد هستند و وقتی آدمی آزاد است که روحش از کج روی ها آزاد باشد.

بنابراین به سبب این ترکیب و دو کششی که در انسان وجود دارد در صورتی او به آزادی معنوی دست پیدا می کند که غرایز را تحت قدرت عقل خود درآورد. حضرت علی علیه السلام فرمود:

۱- ۲۶۰. مشکوه الانوار، ص ۲۵۲.

الـدُّنیا دارُ مَمَرٍ لا ـ دارُ مَقَرّ و النّاسُ فیهـا رَجُلانِ رجـلٌ باعَ نَفسَه فَاوْبَقَها وَرجلٌ إبتاعَ نَفسَه فَاَعْتَقَها؛ دنیا خانه گـذر است نه منزل ثبات، و مردم در دنیا دو دسـته انـد: یک دسـته افرادی که خودشان را فروخته انـد پس آنان نفس خود را به اسارت داده اند و دسته ای که (یا کسانی که) نفس خود را خریده و در اختیار دارند پس در واقع خود را آزاد ساخته اند.(۱)

برای تبیین مسـئله مرکب بودن انسان، می توان این دلیل وجـدانی را نیز اقامه کرد، در دادگاه در رسـیدگی به پرونـده ای، سـه شخص مطرح می شونـد: مـدعی، مـدعی علیه و قاضـی. وقتی می گوییم فلانـی انسـان باانصـافی است یعنی آدمی است که در مسائلی مربوط به خودش می توانـد بی طرفانه قضاوت کند و احیاناً اگر مقصـر باشد علیه خودش قضاوت می کند؛ این جز این که شخصیت واقعی انسان مرکب باشد چیز دیگری نیست.(۲)

در اینجا به راهکارهای عملی شیطان که در قرآن آمده و به بعضی از مصادیق اسارت های درونی نفس می پردازیم.

الف) راه های سیطره ابلیس بر انسان از دیدگاه قرآن

رزمنـده در حـال جنـگ بـا دشـمن در صورتی به اسارت دشـمن درنخواهـد آمـد که با روش های دشـمن آشـنا باشـد و إلا با کوچک ترین غفلت گرفتار خواهد شد. در قرآن آمده است که شـیطان تهدیدهای بسـیاری را علیه انسان مطرح کرده است. با توجه به ضرورت آگاهی از آن ها، در اینجا بخشی از تهدیدها را فهرست وار ذکر می کنیم.

۱- ۲۶۱. نهج البلاغه، ص ۴۹۳.

۲- ۲۶۲. آزادی معنوی، ص ۲۸.

۱. احتناک:

«لَأَحْتَنِکَنَّ ذُرِّیَّتَهُ إِلَّاقَلِیلاً؛(۱) همه اولاد آدم را مهار کرده و به دار هلاک می کشانم».

با توجه به بیان راغب اصفهانی در المفردات و شهرتی که وجود دارد، مقصود از «لَأَحْتَنِکَنَّ» این است که افساری به گردنش می آویزم و او را می کشم. ممکن است شیطان این معنا را که می شود آدمی را افسار کرد از سخن ملایکه فهمیده باشد که به خدا عرض کردند: «أَتَجْعَلُ فِیها مَن یُفْسِدُ فِیها وَیَسْفِکُ الدِّمآءَ؛(۲) آیا کسی را در آن قرار می دهی که فساد و خون ریزی کند».

۲. اغوا:

«فَبِعِزَّتِکَ لَأُغْوِیَنَّهُمْ أَجْمَعِینَ * إِلَّا عِبادَکَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِینَ؛(۳) به عزت سوگند، همه آنان را گمراه خواهم کرد مگر بندگان خالص تو از میان آن ها».

۳. اضلال:

«لَأَتَّخِذَنَّ مِنْ عِبادِکَ نَصِیباً مَّفْرُوضاً* وَلَأُضِلَّنَّهُمْ...؛(۴) گفت: از بندگان تو سهم معینی خواهم گرفت و آن ها را گمراه می کنم».

«اغواء» از ماده غیّ و «اضلال» از ماده ضلال است و غیّ و ضلال معانی نزدیک به همی دارند، ولی عین هم نیستند، چون گاهی در مقابل هم قرار می گیرند، مثل: «ما ضَلَّ صاحِبُکُمْ وَما غَوَی .(۵)

ص:۲۱۶

۱- ۲۶۳. اسراء {۱۷} آیه ۶۲.

۲- ۲۶۴. بقره {۲} آیه ۳۰.

۳- ۲۶۵. ص {۳۸} آیه ۸۲ و ۸۳.

۴- ۲۶۶. نساء {۴} آیه ۱۱۸ و ۱۱۹.

۵- ۲۶۷. نجم {۵۳} آیه ۲.

به نظر علامه طباطبایی، «اضلال» یعنی انحراف از راه با یاد داشتن هدف و مقصد، و «غیّ» یعنی انحراف با فراموش کردن هدف، یعنی انسان غویّ نمی داند چه می خواهد و دنبال چیست.(۱)

۴. تزیین:

قالَ رَبِّ بِما أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ؛(۲) گفت:پروردگارا! چون مرا گمراه ساختی، من(نعمت های مادی را) درزمین درنظر آن ها زینت می دهم و همگی را گمراه خواهم ساخت.

وقتی چیزی زینت داده شد جذّابیت پیدا می کند و انسان را به خودش می کشاند و حال آن که آن جمال و زیبایی وجود خارجی ندارد و تنها نقش و نگار ظاهری است که حاکی از یک زیبایی ظاهری است و انسان به چیزی دلبستگی پیدا کرده که وجود خارجی ندارد، چون تنها زینت است. اگر زینت و جذابیت در بسیاری از چیزها مثل مال، جاه و مقام و مسائل شهوانی نبود انسان نمی توانست آزمایش پس بدهد و شیطان این زینت ها را برای نفس ما آرایش می کند تا کشش انسان به آن ها زیاد شود.

نکته مهم آن است که خداوند در بعضی از آیات زینت دادن مادیات را به خود نسبت داده است:

إِنّا جَعَلْنا ما عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَها لِنَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً * وَإِنّا لَجاعِلُونَ ما عَلَيْها صَعِيداً جُرُزاً؛(۳) ما آنچه را که در زمین جلوه گر

۱- ۲۶۸. المیزان، ج ۱۹، ص ۲۶ و ج ۲، ص ۳۶۰.
۲- ۲۶۹. حجر {۱۵} آیه ۳۹.
۳- ۲۷۰. کهف {۱۸} آیه ۷ - ۸.

است زینت و آرایش ملک زمین قرار دادیم تا مردم را امتحان کنیم که کدام یک عملشان نیکوتر خواهد بود.

علامه طباطبایی در پاسخ به این سؤال که چرا خود خدای تعالی دنیا و آنچه را در آن است زینت می دهد؟ و آیا اوست که انسان ها را با این گول زنک، گول می زند، می نویسد:

حاشا بر ساحت مقدس او که انسان را به خلاف واقع بیفکند، چگونه چنین چیزی امکان دارد؟ با این که خودش فرمود: «إِنَّ اللَّهَ بالِغُ أَمْرِهِ».(۱) بلکه اگر بنا باشد این گول و فریب را مستند به کسی بدانیم باید بگوییم که مستند به شیطان است، همچنان که خود خدای متعال فرمود: «وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطانُ ما كانُوا يَعْمَلُونَ».(۲) این آیه فریب کاری ها را به شیطان نسبت می دهد، البته این مقدار را می توان مستند به خدا کرد که خدا اجازه چنین فتنه گری هایی را به شیطان داده تا (هم خود او به کمال شقاوت خود برسد و هم) مسئله آزمایش بندگان تکمیل گردد و زمینه تربیت بشر فراهم شود، همچنان که فرمود: «أَحَسِبَ النّاسُ أَن يُتْرَكُوا أَن يَقُولُوا آمَنّا وَهُمْ لا يُفْتَنُونَ * وَلَقَدْ فَتَنّا الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْكاذِبِينَ»؛(۳) آیا مردم گمان کردند همین که بگویند ایمان آوردیم به حال خود رها می شوند و آزمایش نخواهند شد. ما کسانی که پیش از آنان بودند آزمودیم [و این ها را نیز امتحان می کنیم باید علم خدا درباره

۱- ۲۷۱. طلاق {۶۵} آیه ۳.

۲- ۲۷۲. انعام {۶} آیه ۴۳.

۳- ۲۷۳. عنکوبت {۲۹} آیه ۳ - ۲.

کسانی که راست می گویند و کسانی که دروغ می گویند تحقق یابد.» به هر حال، جلوه گری دنیا در نظر مردم دونوع تصور می شود: یکی برای این که بنده خدا به این وسیله امتحان شود و از راه دنیا به آخرت برسد و این خود سلوکی است صحیح و پسندیده که خدای تعالی این گونه مشّاطه گری ها و خودنمایی ها را به خودش نسبت داده، مثل این که فرموده: «قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِینَهَ اللّهِ الَّتِی أَخْرَجَ لِعِبادِهِ وَالطَّیِّباتِ مِنَ الرِّزْقِ»؛(۱) قسم دیگر، زینت گری دنیاست به این منظور که دل ها شیفته دنیا و متوجه آن شده و غافل از ماورای آن شود و از ذکر خدا بی خبر گردد. این قسم جلوه گری شیطانی و مذموم است که خدای سبحان آن را به شیطان نسبت داده و فرموده است: «وَزَیَّنَ لَهُمُ الشَّیْطانُ ما کانُوا یَعْمَلُونَ».(۲)

به تعبیر دیگر، گرچه در قرآن زینت دادن دنیا هم به خداوند متعال نسبت داده شده و هم به شیطان؛ ولی دو فرق مهم بین آن هاست: اوّلاً، هدف شیطان شرّ و برای گمراه کردن است؛ در حالی که هدف الهی معنوی و برای آزمایش انسان می باشد تا در سایه آن به رشد و تکامل دست پیدا کند؛ ثانیاً، زینت شیطان مادی است.

۵. تمنیه (آرزو دادن):

یکی دیگر از اعمال ابلیس برای سقوط و به اسارت درآوردن بنی آدم، ایجاد آرزوهای موهوم در وجود انسان است، به این صورت که نیروی روحی و جسمی خود را در مواردی هزینه می کند که به نتیجه نمی رسد و اگر هم به مقداری از آن برسد ارزش آن همه سرمایه گذاری را ندارد؛ و خلاصه این که او

۱- ۲۷۴. اعراف {۷} آیه ۳۲.

۲- ۲۷۵. انعام {۶} آیه ۴۳.

را بـا آرزو از واقعیات دور می کنـد و به موهومات سـرگرم می کنـد: «وَلَأُضِلَّنَّهُمْ وَلَأُمَنِّیَنَّهُمْ؛(۱) آن هـا را گمراه می کنـم و به آرزوها سرگرم می سازم».

اصـل کلمه «تمنیه» از «منی» است که به معنای تقـدیر و انـدازه گیری است، ولی بسـیاری از اوقات به معنای انـدازه گیری های خیالی و آرزوهای موهوم به کار می رود.(۲)

آرزو برخلاف امید ناپسـند است، زیرا آرزو بدون در نظر گرفتن واقعیات حتی به محالات نیز تعلق می گیرد ؛ برای مثال آرزو می کنـد که به دوران جوانی اش برگردد و در امور دینی آرزو می کنـد بـدون عمل رسـتگار گردد، بر خلاف امید که با یک سری مقدمات موجود عقلانی برای رسیدن به هدف تلاش می کند.

۶. کمین نشستن بر سر راه مستقیم و رهزنی از چهار سو:

ابلیس لعین به خداوند متعال عرض کرد:

قالَ فَبِما أَغْوَیْتَنِی لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِراطَکَ الْمُسْتَقِیمَ * ثُمَّ لَآتِیَنَّهُم مِّنْ بَیْنِ أَیْدِیهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَیْمانِهِمْ وَعَن شَمآئِلِهِمْ وَلَا تَجِدُ أَکْثَرَهُمْ شاکِرِینَ؛(۳) گفت: اکنون که مرا گمراه ساختی من بر سـر راه مستقیم تو در برابر آن ها کمین می کنم. سپس از پیش رو و از پشت سر و از طرف راست و از طرف چپ آن ها به سراغشان می روم و بیشتر آن ها را شکرگزار نخواهی یافت.

۱- ۲۷۶. نساء {۱۴} آیه ۱۱۹.

۲- ۲۷۷. تفسیر نمونه، ج ۴، ص ۱۳۷.

۳- ۲۷۸. اعراف {۷} آیه ۱۶ و ۱۷.

صراط مستقیم راهی است که رونده را با طیّ کمترین مسافت به مقصد می رساند و پایان آن سعادت جاوید است و آن راه عبارت است از: «وَأَنِ اعْبُدُونِی هذَا صِرَاطٌ مُّسْتَقِیمٌ؛(۱) و این که مرا بپرستید که راه مستقیم این است». مراد شیطان که می گوید بر سر این راه می نشینم به این معناست در این راه کمین می کنم و عابران را تحت نظر می گیرم و آن قدر آنان را وسوسه می کنم تا از راه مستقیم منحرفشان کنم. سپس در تکمیل گفتار خود می گوید از جلو، از پشت سر، از طرف راست و از طرف چپ به سراغ آنان می آیم، در نتیجه بیشتر آن ها را شکرگزار نخواهی یافت.

شکر در این گونه موارد در قرآن به معنای اطاعت است، به این صورت که «لَئِن شَکَرْتُمْ»(۲) یعنی «لَاِن اَطَعتُم لَاَزیدَنَّکُم» و اگر آیه مورد بحث ما را هم به همین صورت معنا کنیم بسیار گویا می شود: خدایا من که از چهار طرف این ها را تحت وساوس خود قرار می دهم اکثرشان دست از اطاعت تو برمی دارند و به راهی که من می خواهم می آیند: «وَلَا تَجِدُ أَکْثَرَهُمْ شاکِرِینَ».(۳)

در مورد این که این جهات چهارگانه ای که شیطان سعی می کند از طریق آن ها نفوذ کند چیست، مفسران تفسیرهای مختلفی بیان کرده اند؛ ولی آنچه مسلّم است تصریح کردن ابلیس به این نکته است که با تمام قوا در پی به دام انداختن انسان و اسیر کردن او می باشد.

بنابراین «آزادی اخلاقی و معنوی» جز با مخالفت با شیطان و شناخت راهکارهایی که خود برشمرده به دست نمی آید.

ص:۲۲۱

۱- ۲۷۹. یس {۳۶} آیه ۶۱.

۲- ۲۸۰. ابراهیم {۱۴} آیه ۷.

۳- ۲۸۱. اعراف {۷} آیه ۱۷.

شایـان ذکر است که آزادی اخلاقی و معنوی در افراد یکسان نیست، بلکه بسـتگی به میزان ایمان و تقوای آنان دارد، برخلاف آزادی تکوینی که امری بسـیط است. آن آزادی که مورد انکار «جبری ها» واقع شد امری بسیط است و درجات و مراتب برای آن تصـوّر نمی شود؛ امـا آزادی اخلاـقی و معنوی دارای مراتـبی است که از بُعـد ملکوتی و علوی نفس انسـانی سرچشـمه می گیرد و شدت و ضعف آن به مقدار تفوق و برتری بعد ملکوتی نفس بر بعد ملکی و حیوانی آن بستگی دارد. بنابراین هر کس به مقـدار مقـاومت در برابر غرایز از آزادی اخلاـقی و معنوی بهره منـد می شود، در حـالی که از نظر آزادی فلسـفی، اگر او را مجبور یا آزاد بدانیم همه یکسانند و دارای مراتب نیست.(۱)

ب) اسارت در بند نفس

در صورت ایجـاد نکردن فضـایی سالم برای نفس به تدریـج صـفات ناپسـندی رشـد می کنـد که انسان را در دام خود گرفتار خواهد کرد. در اینجا به بعضی از اوصاف ناپسند می پردازیم:

۱. عُجب:

کتاب های لغت در تعریف عجب می نویسند: «العُجب انکار ما یَرِد علیک»(۲) و «هو أن یتکبّر الإنسان فی نفسه».(۳) مقصود از عجب این است که انسان خود را بالاتر از هر ضـعفی بداند. از نظر حکما، عجب عبارت است از بزرگ شـمردن عمل صالح و کثیر شمردن آن و مسرور شدن و ابتهاج نمودن به آن و خود را از

۱- ۲۸۲. جبر و اختیار، ص ۲۱۸.

۲- ۲۸۳. المنجد، ص ۴۸۸.

۳- ۲۸۴. معجم مقاییس اللغه، ج ۴، ص ۲۴۳.

حدّ تقصیر خارج دانستن است (اشاره به معنای لغوی آن است).(۱)

با توجه به تعاریف عجب، روشن شد که یکی از صفاتی که روح انسان را بیمار و به خود مشغول می سازد و او را در محدوده ای غیر صحیح - که آن را به اسارت تعبیر کردیم - در می آورد صفتی است که آدمی خود را آنقدر بزرگ می شمارد که دور از هر گونه ضعف و اشتباه می بیند و به همین نسبت دیگران را در ذهن خود تحقیر می کند.

ماده «عُجب» در قرآن با این لفظ نیامده است، ولی این مفهوم و معنا را می توان در قرآن مشاهده کرد:

قُلْ هَلْ نُنَبِّئُکُم بِالْأَخْسَرِینَ أَعْمالاً * الَّذِینَ ضَلَّ سَعْیُهُمْ فِی الْحَیَواهِ الدُّنْیا وَهُمْ یَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ یُحْسِنُونَ صُنْعاً؛(۲) بگو آیا به شما خبر دهیم که زیانکارترین (مردم) در کارها چه کسانی هستند؟ آن ها که تلاش هایشان در زندگی دنیا گم (و نابود) شده با این حال می پندارند که کار نیک انجام می دهند.

مقصود آیه این است که گروهی عینک غیر واقع بینی به چشم زده و اعمال منفی خود را مثبت می بینند و در نتیجه روحیه عُجب و خودبزرگ بینی در آن ها رشد می کند.

حضرت علی علیه السلام در مذمت عجب و خودپسندی مطالبی فرموده اند؛ از جمله:

«اَوحَشُ الْوَحْشَه العُجْبُ؛(۳) وحشتناک ترین وحشت خودپسندی است» و «وَلا وَحْدَهَ أَوْحَشُ مِنَ الْعُجْبِ؛(۴) هیچ تنهایی وحشت آورتر از خودپسندی نیست».

۱- ۲۸۵. شرح چهل حدیث، ص ۶۱.

۲- ۲۸۶. کهف {۱۸} آیه ۱۰۳ - ۱۰۴.

۳- ۲۸۷. نهج البلاغه، کلمات قصار ۳۸.

۴- ۲۸۸. اصول کافی، ج ۳، ص ۴۲۷.

«سَيِّئَةٌ تَسُؤْكَ خَيْرٌ عِندَاللَّهِ مِنْ حَسَنَةٍ تُعْجِبُكَ؛(۱) آن بدی که تو را ناراحت کند بهتر است نزد خدا از خوبی که تو را به عجب وا دارد».

در روایتی که از حضرت رضاعلیه السلام چنین نقل شده است:

عن علی بن سوید عن أبی الحسن علیه السلام قال سألتُه عَن الْعُجب الَّذی یُفسِدُ الْعَمَل فَقال: لِلْعُجْب دَرَجات، مِنها ان یُزَیّن لِلْعبد سوءُ عَمَلِه حُسناً فیُعجِبُه وَیَحسَبُ انّه یُحْسِن صُنعاً و مِنها أن یُؤمِنَ العَبدُ بَربّهِ فَیَمُنُّ عَلَی اللَّهِ عزّوَجلّ وَللَّهِ عَلَیه فِیه المَنّ؛(۲) علی بن سوید می گوید از امام رضاعلیه السلام راجع به خودبینی و عجبی که عمل را فاسد کند پرسیدم. فرمود: خودبینی چند درجه دارد؛ بعضی از آن درجات این است که کردار زشت بنده به نظرش خوب جلوه کند و از آن خوشش آید و گمان کند کار خوبی می کند و بعضی از درجاتش این است که بنده به پروردگارش ایمان آورد و بر خدای عزوجل منت گذارد در صورتی که خدا بر او منت دارد (که به ایمانش هدایت فرموده است).

با امعان نظر در این روایات، فلسفه مذمت آن روشن می شود که عجب انسان را از خود و اعمالش راضی می کند و گویا زنجیری در پای او وجود دارد که نمی گذارد به واقعیت وجودی خود توجه کند و با استغفار و توبه و کار خیر خود را تکامل ببخشد. در حالی که حرکت انسان به سوی حق تعالی علامت رشد و آزادی معنوی است و او هر چه بیشتر عبادت یا عمل خیر انجام دهد بیشتر احساس کوچکی و نیاز می کند و به خدا پناه می برد.

۱- ۲۸۹. میزان الحکمه، ج ۶، ص ۴۷.

۲- ۲۹۰. همان.

نکته دیگر این که انسان اسیر شده به عجب، به سوی یک گناه بیرونی هم کشیده می شود و آن «تکبر» است؛ تکبر نتیجه عجب و خودپسندی است و از گناهان کبیره شمرده می شود.

فرق عجب با کبر آن است که متکبر خود را بالاتر از غیر بداند و مرتبه خود را بیشتر شمارد. در عجب پای غیری در میان نیست، بلکه معجب آن است که به خود ببالد و از خود شاد باشد، و خود را شخصی بداند و منعم را فراموش کند.(۱)

۲. حسد

یکی از بیماری های روحی که با آزادی معنوی انسان در تضاد است حسد می باشد. حسد به معنای «بدخواهی، رشك، زوال نعمت کسی را تمنا کردن» است.(۲) «حسد» حالتی نفسانی است که صاحب آن سلب کمال و نعمت متوهمی را از غیر آرزو کند، چه آن نعمت را خود دارا باشد یا نه، و چه بخواهد به خودش برسد یا نه، و آن غیر از غبطه است.(۳)

انسان حسود به جای این که در فکر تعالی و ترقی خود یا دیگران باشد، در پی تخریب دیگران به دنبال اضمحلال مادی و معنوی خویش است. در آیات و روایات این صفت مذموم مورد توجه قرار گرفته است؛ از جمله:

«أَمْ يَحْسُدُونَ النّاسَ عَلَى ما آتاهُمُ اللَّهُ مِن فَضْلِهِ؛(۴) یا این که نسبت به مردم [=پیامبر و خاندانش بر آنچه خدا از فضلش به آنان بخشیده، حسد می ورزند».

۱- ۲۹۱. خلاصه معراج السعاده، ص ۵۷.
۲- ۲۹۲. دائره المعارف سیاح، ج ۱، ص ۴۷۸.
۳- ۲۹۳. معراج السعاده، ص ۳۴۷؛ شرح چهل حدیث ، ص ۱۰۷.
۴- ۲۹۴. نساء {۴} آیه ۵۴.

در روایتی آمده است: قال زَکریّا قالَ اللّه تعالی: «اَلْحاسِدُ عَدوٌّ لِنِعمَتی، مُتَسَخِّطٌ لِقَضائی غَیرُ راضٍ لِقِسْمَتِی الَّتی قَسَمْتُ بَین عِبادِی؛(۱) حضرت زکریاعلیه السلام می گوید: خدای تعالی فرمود: حسد کننده دشمن نعمت من است، دشمنی دارد با قضای من و راضی نیست برای قسمت من آنچنان قسمتی که بین بندگانم کردم.

حدیث فوق بر شدت گرفتاری حاسد از درون دلالت می کند که با خداوند متعال دشمنی می ورزد که چرا نعمت خود را به این بنده داده و از این قضا و تقدیر الهی غضبناک است.

انسان حسود ممکن است حتی حسادت خود را ظاهر نسازد، ولی این حالت زنجیری بر دست و پای روح انسانی است که او را از آزادی معنوی و تعالی روحی دور می سازد. انسان حسود برای اصلاح خود، به تعبیر کتب اخلاقی، از راه علم و عمل باید وارد شود: از راه علمی یعنی این که به این مطلب توجه کند که حسادت تنها به خود حسود آسیب روحی و ایمانی می زند و ضرر به محسود نخواهد زد؛ دوم از راه عمل وارد شود و آن این است که به ضد آن عمل کند یعنی تلاش کند که خیری از او به محسود برسد.

۳. حرص

حرص به معنای آز، طمع(۲)، ولع، زیاده جویی، سخت آزمند شدن، به کار بردن کوشش برای رسیدن به چیزی است.(۳)

۱- ۲۹۵. محجه البیضاء، ج ۵، ص ۳۲۶.
۲- ۲۹۶. فرهنگ بزرگ جامع نوین، ص ۲۴۹.
۳- ۲۹۷. دائره المعارف سیاح، ج ۱، ص ۴۷۳.

مرحوم نراقی در معراج السعاده «حرص» را از نظر علمای اخلاق این گونه توضیح می دهد:

حرص صفتی است که آدمی را وامی دارد بر جمع نمودن زاید از آنچه به آن احتیاج دارد، و آن یکی از شُعب حبّ دنیا و از مهلکات است ... و ضد حرص، قناعت است، و آن ملکه ای است که باعث می شود بر اکتفا کردن آدمی به قدر حاجت.(۱)

از معنای لغوی و اصطلاحی حرص به خوبی روشن می شود که حرص نوعی وابستگی شدید روحی به جمع آوری مال و گرفتار بودن حریص در این راه است. در قرآن آیات زیادی در این باره وجود دارد که یا مذمت می کند طمع آدمی را و یا در مورد آن هشدار می دهد:

«أَلْهكُمُ التَّكاثُرُ * حَتَّى زُرْتُمُ الْمَقابِرَ؛(۲) افزون طلبی (و تفاخر) شما را به خود مشغول ساخته (و از خدا غافل نموده) است تا آنجا که به دیدار قبرها رفتید [و قبور مردگان خود را برشمردید و به آن افتخار کردی ...». لهو در این آیه به معنای کار بیهوده ای است که انسان را از کار اصلی اش باز دارد.(۳) مقصود آیه این است که این روحیه فزون طلبی و حرص شما را به اسارت در می آورد و نمی گذارد به کار اصلی تان که همان رشد و آزادی معنوی است برسید.

یا أَیُّها الَّذِینَ آمَنُوا لَا تُلْهِكُمْ أَمْوَالُكُمْ وَلَآ أَوْلادُكُمْ عَن ذِكْرِ اللَّهِ

ص:۲۲۷

۱- ۲۹۸. خلاصه معراج السعاده، ص ۹۰ - ۹۱.

۲- ۲۹۹. تکاثر {۱۰۲} آیه ۲ - ۱.

۳- ۳۰۰. المفردات، ذیل ماده لهو.

وَمَن یَفْعَلْ ذَ لِکَ فَأُولَئِکَ هُمُ الْخاسِرُونَ؛(۱) ای کسانی که ایمان آورده اید اموال و فرزندانتان شما را از یاد خدا غافل نکنند و کسانی که چنین کنند زیانکارند.

انسان در دنیا باید خود را از این قیود و اسارت های روحی از جمله حرص جدا سازد چون هرچه بگذرد و هرچه مال جمع آوری می کند احساس سیری نخواهد کرد.

رسول خداصلی الله علیه وآله می فرماید:

لَو کانَ لِابن آدَم وادیان من ذَهبٍ لَابْتَغی و راءهُما ثالِثا و لایملأءُ جَوْف ابن آدَم الّا التّراب وَیَتُوبُ اللَّه عَلی مَنْ تاب؛(۲) اگر برای پسر آدم دو وادی از طلا باشد هر آینه طلب می کند از پشت این دو، سومی را؛ و درون پسر آدم را پر نمی کند مگر خاک و برمی گردد خدا بر کسی که برگشته و توبه کرده است.

در باره علاج حرص، علمای اخلاق توصیه های زیادی کرده اند. ملا محسن فیض کاشانی در محجّه البیضاء تمسّک و توجه به پنج چیز را وسیله اصلاح انسان از حرص می داند:

۱- عمل، میانه روی در زندگی و مدارایی در انفاق؛

۲- وقتی وضعیت قابل قبولی دارد نباید اضطراب و نگرانی از آینده داشته باشد؛

۳- بشناسد آنچه را که در قناعت است که عبارت است از عزت بی نیازی و آنچه در طمع و حرص است که ذلت باشد؛

۴- دقت و فکر کند در نعمت داشتن یهود و نصارا و افراد رذل و کسانی که

۱- ۳۰۱. منافقون {۶۳} آیه ۹.

۲- ۳۰۲. محجه البیضاء، ج ۶، ص ۵۰.

عقل ندارند سپس نگاه کند به احوال انبیا و اولیا و ... که نوعاً وضع خوب مالی نداشتند (مقصود این است که می فهمد ملاک فضیلت مال زیاد نیست)؛

۵- توجه کند به خطرها و دلهره های زیادی که در جمع مال و نگهداری آن لازم است.(۱)

نکته شایان ذکر در باره فرق بین حرص و طمع است. مرحوم نراقی طمع را این گونه تعریف می کند: «طمع توقع داشتن در اموال مردم است و از فروع محبت دنیا و از رذایل مُهلکه است».(۲) پس طمع حرص است به اضافه این که نظر به مال مردم نیز دارد، اما حرص عبارت از ولع و زیاده جویی و جمع کردن ثروت است.

حضرت علی علیه السلام در این باره می فرماید:

تَفَضَّلْ عَلی مَن شِئْتَ فَاَنتَ اَمیرُه، وَاسْتَغْنِ عَمَّن شِئتَ فَأنتَ نَظِیرُه، وَافْتَقِر إِلی مَن شئت فَأنتَ أَسیرُه؛(۳) بخشش کن بر هر کسی که می خواهی پس تو امیر او هستی، و بی نیاز باش از هر کس که می خواهی پس تو مثل او هستی، و اظهار فقر به هر کس که می خواهی بکن پس تو اسیر او هستی.

۴. بخل:

بخل به معنای ضد کرم است.(۴) بخل امساک کردن است از آنچه باید بذل کرد و آن از صفات خبیثه و نتیجه حُبّ دنیاست.(۵)

ص:۲۲۹

۱- ۳۰۳. محجه البیضاء، ج ۶، ص ۵۴.
۲- ۳۰۴. خلاصه معراج السعاده، ص ۱۰۵.
۳- ۳۰۵. بحار الانوار، ج ۷۳، ص ۱۶۹.
۴- ۳۰۶. منتهی الارب، ج ۱، ص ۸۲.
۵- ۳۰۷. خلاصه معراج السعاده، ص ۹۲.

بخل از صـفاتی است که آزادی روح و انسانیت انسان را از آدمی سـلب می کند و در گیری سختی برای روح در جلوگیری از انفاق ایجاد می کنـد. آیات متعـددی در مـذمت بخل و در ترغیب به انفاق و سـخاوت که مایه رشد و تعالی انسانیت در آدمی است وجود دارد. ممکن است آیات انفاق کمتر از آیات نماز در قرآن نباشد.

وَلَا یَحْسَبَنَّ الَّذِینَ یَبْخَلُونَ بِما آتاهُمُ اللَّهُ مِن فَضْلِهِ هُوَ خَیْراً لَّهُم بَلْ هُوَ شَرٌّ لَّهُمْ سَیُطَوَّقُونَ ما بَخِلُوا بِهِ یَوْمَ الْقِیامَهِ؛(۱) کسانی که بخـل می ورزنـد و آنچه را خـدا از فضـل خویش به آنـان داده انفاق نمی کننـد گمان نکننـد این کار به سود آن هاست، بلکه برای آن ها شر است. به زودی در روز قیامت آنچه را نسبت به آن بخل می ورزند همانند طوقی به گردنشان می افکنند.

امام صادق علیه السلام به روایت از پیامبر اکرم صلی الله علیه وآله می فرماید:

اَقَلُّ النّاسِ راحَهً البَخِیل اَبْخَلُ النّاس من بَخِلَ بِما افْتَرَضَ اللَّهُ عَلَیْه؛(۲) راحتی بخیـل از همه مردم کمتر است و بخیل ترین مردم کسی است که بخل بورزد به آنچه خدا بر او واجب کرده است.

ص:۲۳۰

۱- ۳۰۸. آل عمران {۳} آیه ۱۸۰.

۲- ۳۰۹. بحار الانوار، ج ۷۳، ص ۳۰۰.

از این روایت استفاده می شود که شخص بخیل انسانی است که از آرامش بی بهره است و روحش زندانی است و از آزادی اخلاقی و معنوی برخوردار نیست، مگر این که خود را اصلاح کند.

از آیات قرآن کریم این معنا به خوبی استفاده می شود:

«وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ؛(۱) کسانی که از بخل و حرص نفسِ خویش بازداشته شده اند رستگارانند». «شُحّ» چنان که راغب در مفردات می گوید به معنای بخل توأم با حرص است که به صورت عادی درآید.(۲)

تفسیر نمونه ذیل آیه شریفه آورده است:

«یوق» از نظر ماده و قاعده گرچه به صورت فعل مجهول است، امّا پیداست که فاعل آن در اینجا خداوند است، یعنی هر کس خداوند او را از این صفت مذموم نگاهداری کند رستگار است.(۳)

آزادی و حیات انسانی

همان طور که گذشت، قوایی مانند شیطان و هوای نفس دائم در تلاش هستند که آدمی را اسیر و گروگان خود کنند. اما انسان در صورتی به حیات واقعی خود خواهد رسید که به این اسارت تن ندهد و برای رهایی از بیماری های روحی به مقابله با شیطان و نفس خود بپردازد، در این صورت انسان برای آزادی تن خود نیز حاضر به سرمایه گذاری است.

دین اسلام برای انسان هم حق حیات و زندگی قائل است و هم حق آزادی؛ ولی آزادی را مقدمه حیات برین انسان می داند. همه آزادی های انسان برای دستیابی به حیات مادی و معنوی شایسته

۱- ۳۱۰. حشر {۵۹} آیه ۹.

۲- ۳۱۱. المفردات.

۳- ۳۱۲. تفسیر نمونه، ج ۲۳، ص ۵۲۰.

است و به همین دلیل وی نیازمند آزادی است و برای رسیدن به آزادی باید خود را از بند هوس ها برهاند. همه انسان ها در گرو رفتار خود می باشند و تنها کسانی از قید این گروگان گیری آزادند که

در صف «اصحاب یمین» و پاک کرداران با ایمان قرار گیرند: «کُلُّ نَفْسٍ بِما کَسَبَتْ رَهِینَهٌ * إِلّا أَصْحابَ الْیَمِینِ».(۱) اکنون باید دید اصحاب یمین چگونه خود را از این وامداری رهانده اند. پاسخ این سؤال را می توان در سخن پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه وآله در آخرین جمعه ماه شعبان یافت که خطاب به مردم فرمود: «إِنَّ اَنفُسَکُمْ مرهُونَهٌ بِأَعْمالِکُم فَفُکُّوها بِاسْتِغْفارِکُم؛(۲) (ای انسان ها) جان های شما در بند اعمالتان است پس جان های خود را به وسیله استغفار از بند گناهان گذشته آزاد سازید». از این رو آزادی حقیقی انسان در این است که با استغفار خود را از بند گناهان گذشته آزاد سازد و با ایمان و عمل صالح در زمره اصحاب یمین درآید. این آزادی معنوی است که می تواند مقدمه حیات اصیل انسانی باشد که «فَکُّ رَقَبَهٍ»(۳) و آزاد سازی حقیقی انسان همین است. اسلام برای انسان ها بیان نموده که دارای دو حق حیات و آزادی اند، ولی این نکته را نیز فهمانده است که حیات روح مهم تر از حیات جسم و تن است و آزادی معنوی

۱- ۳۱۳. مدثر {۷۴} آیه ۳۹ و ۴۰

۲- ۳۱۴. بحارالانوار، ج ۵۶، ص ۲۲۰.

۳- ۳۱۵. بلد {۹۰} آیه ۱۳.

و درونی برتر از آزادی بیرونی و اجتماعی است، زیرا سبب و منشأ آن است. روح انسان وقتی زنده است که از بردگی شهوت و غضب برهد و عبد پرستشگر هوایش نباشد. فردی که خود را تسلیم خواسته هایش نموده قرآن درباره اش می فرماید: «وَقَدْ خابَ مَن دَسَّها؛ به راستی نومید شد هر کسی که آن را فرومایه داشت».(1)

قرآن مأموریت خود را درباره این افراد چنین بیان می کند: «...إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُّبِينٌ * لِّيُنذِرَ مَن كانَ حَيًّا وَيَحِقَّ الْقَوْلُ عَلَى الْكافِرِينَ»؛(2) این [کتاب آسمانی فقط ذکر و قرآن مبین است: تا افرادی که زنده اند بیم دهد و وعده عذاب بر کافران حتمی و مسلّم گردد.

ص:۲۳۳

۱- ۳۱۶. ولایت فقیه، ولایت عدالت و فقاهت.

۲- ۳۱۷. یس {۳۶} آیه ۶۹ - ۷۰.

فصل دوم : رابطه آزادی با امر به معروف و نهی از منکر

مقدمه

مکتب اسلام برای صیانت از احکام و نظام خود ضمانت هایی را ارائه کرده است. این ضمانت ها از نظر قرآن عبارتند از:

۱. نیروی بازدارنـده درونی به نـام «تقوا». تلاش اساسـی قرآن برای اصـلاح افراد و جوامع انسانی عمـدتاً معطوف به تقویت بنیه معنوی و درونی افراد است که به عنوان «عامل تقوا» از آن یاد می کنیم.

إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَآئِفٌ مِّنَ الشَّيْطانِ تَـذَكَّرُوا فَإِذَا هُم مُّبْصِرُونَ؛(۱) پرهیزکاران هنگامی که گرفتار وسوسه های شـیطان شوند، به یاد او (خدا و پاداش و کیفر) می افتند و (در پرتو یاد او، حق را می بینند) و ناگهان بینا می گردند.

۲. قدرت حکومت عادل در جامعه اسـلامی. حکومت اسـلامی در راستای مسئولیت فرهنگی و تربیتی اش در قبال مردم، وظیفه خود می داند که با یک سازمان و تشکّل ویژه ای به اصلاح جامعه بپردازد.

ص:۲۳۵

۱- ۳۱۸. اعراف {۷} آیه ۲۰۱.

وَلْتَکُن مِّنکُمْ أُمَّهٌ یَدْعُونَ إِلَی الْخَیْرِ وَیَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَیَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنکَرِ وَأُولَئِکَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ؛(۱) باید از میان شما جمعی دعوت به نیکی و امر به معروف و نهی از منکر کنند و آن ها همان رستگارانند.

۳. نیروی اجتماع اسلام همه آحاد جامعه دینی را در صیانت از اجرای احکام دین مسئول می داند و این معنا از آیات بسیاری از قرآن کریم استفاده می شود:

إِنَّ الْإِنسانَ لَفِی خُسْرٍ* إِلَّا الَّذِینَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصّالِحاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِ ّوَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ؛(۲) ...که انسان ها همه در زیانند مگر کسانی که ایمان آورده و اعمال صالح انجام داده اند و یکدیگر را به حق سفارش کرده و یکدیگر را به شکیبایی و استقامت توصیه نموده اند.

زندگی سالم در سایه امر به معروف و نهی از منکر

با توجّه به این که انسان «مدنی بالطبع» است و نیز رفع حوایج او و دوام زندگی اش به تعامل و زندگی مشترک با سایر انسان ها وابسته است، باید این واقعیت را بپذیرد که لازم است به گونه ای عمل کند که دیگران بتوانند او را تحمّل کنند و این در صورت گردن نهادن به قوانین و مقررات آن اجتماع محقق می شود. در جامعه دینی علاوه بر وجود زمینه های تکوینی و طبیعی این موضوع، مسئولیت دینی نیز اضافه می شود و بر اساس این مسئولیت، احاد جامعه باید خود پاسدار ضوابط باشند. بهترین جامعه برای زندگی آن است که

۱- ۳۱۹. آل عمران {۳} آیه ۱۰۴.

۲- ۳۲۰. عصر {۱۰۳} آیه ۳ - ۲.

مردم در آن محیط خود نگهبان مقررات بوده و یا به عبارت دیگر «مسئولیت مشترک» را در عمل بپذیرند. این انجام وظیفه نه تنها با آزادی منافات ندارد، بلکه دفاع از آزادی و دفاع از حقوق اجتماعی خواهد بود.

امام باقرعلیه السلام می فرماید: «...فَریضةٌ عظیمةٌ، بها تُقامُ الفَرائضُ وَتَأمَنُ المَذاهِبُ وتَحِلُّ الْمَکاسِبُ»؛ یعنی واجب بزرگی است امر به معروف و نهی از منکر، به وسیله آن واجبات اقامه شود و مذاهب ایمن گردند و روش صحیح در مسائل اقتصادی جایگزین حرام خواری ها می گردند.

پس فلسفه تأکید اسلام بر امر به معروف و نهی از منکر در جامعه این است که زمینه ساز یک زندگی انسانی می باشد و حقوق اجتماعی انسان ها از جمله آزادی افراد را حراست می کند و جلوی هرج و مرج را می گیرد.

رابطه امر به معروف و نهی از منکر با آزادی

در این خصوص، بهترین بیان را قرآن دارد؛ آن جا که حضرت شعیب علیه السلام به قومش می گوید امر و نهی من به جهت مخالفت با شما نیست، بلکه مقصودم «اصلاح جامعه» شماست.

وَما أُرِیدُ أَنْ أُخالِفَکُمْ إِلَی ما أَنْهاکُمْ عَنْهُ إِنْ أُرِیدُ إِلَّا الْإِصْلاحَ ما اسْتَطَعْتُ وَما تَوْفِیقِی إِلَّا بِاللَّهِ عَلَیْهِ تَوَکَّلْتُ وَإِلَیْهِ أُنِیبُ؛(۱) من هرگز نمی خواهم چیزی که شما را از آن باز می دارم خودم مرتکب شوم من جز اصلاح - تا آن جا که توانایی دارم - نمی خواهم و توفیق من جز به خدا نیست. بر او توکّل کردم و به سوی او باز می گردم.

۱- ۳۲۱. هود {۱۱} آیه ۸۸.

علامه طباطبایی قدس سره در ذیل این آیه می نویسد:

اگر حکومت امر و نهی می کند و امر و نهی صادر می کند، معنایش برده گرفتن مردم نیست و همچنین یک فرد از مجتمع اگر ببیند که اعمال برادران اجتماعی اش به حال مجتمع ضرر دارد، و او وادار شود که آن افراد را نصیحت و موعظه کند به راه رشد، و ارشادشان نموده به عملی که بر آنان واجب است و از عمل بد نهی شان کند که باید از آن اجتناب کنند. به این فرد نمی گویند که تو به افراد مجتمع تحکم کرده ای و حریت آنان را سلب نموده ای، برای این که افراد مجتمع در قبال مصالح عالیه و احکام لازم الاجرا آزادی ندارند تا کسی آن را سلب کند و در حقیقت امر و نهی که این فرد دلسوز می کند امر و نهی واقعی نیست، بلکه امر و نهی مصالح مذکور است.(۱)

در کلمات امام حسین علیه السلام با همین الفاظ و یا مفهوم آن ها بارها درباره امر به معروف و نهی از منکر سخن به میان آمده است.(۲)

نشانی و علامت صداقت در بیان این فریضه این است که خود آن فرد دلسوز آنچه به مردم می گوید خود انجام دهد و از آنچه نهی می کند، اجتناب کند. شرایط دیگری که بر آمر و ناهی در آیات و روایات آمده مبیّن این است که او در مقام سلب آزادی و تحکم بر مردم نیست، بلکه به دنبال اصلاح جامعه و سازندگی است؛ لذا برای آمر و ناهی شرایطی تعیین شده که بعضی از آن ها عبارتند از:

۱- ۳۲۲. المیزان، ج ۱۰، ص ۵۵۰.

۲- ۳۲۳. سخنان امام حسین علیه السلام از مدینه تا کربلا، ص ۳۷.

۱. عامل بودن آمر و ناهی:

«لِمَ تَقُولُونَ ما لَا تَفْعَلُونَ؛(۱) چرا می گویید آنچه را عمل نمی کنید».

۲. نرمی و مدارا:

«فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّیِناً لَّعَلَّهُ یَتَذَکَّرُ أَوْ یَخْشَی (۲) اما به نرمی با او سخن بگویید شاید متذکر شود و یا (از خدا) بترسد».

از دو شرطی که از دو آیه فوق استفاده می شود این است که بحث آزادی و ایجاد خفقان در میان مردم نیست، بلکه چیزی جز خیرخواهی برای آحاد جامعه و حراست از سلامتی، امنیت و آزادی نیست.

مسئولیت مشترک

می توان جامعه را به کشتی مسافری بزرگی تشبیه کرد که بر روی امواج اقیانوس به سوی هدفی پیش می رود. بر مسافران واجب است تا در حفظ کشتی برای غرق نشدن، همکاری کنند و کسی که ایجاد فساد می کند، مثل کسی که آن کشتی را سوراخ کند، مردم باید به عنوان نهی از فساد جلوی او را بگیرند. اگر بگوید من اتاق و محل استراحت خودم را سوراخ می کنم، به او گفته خواهد شد آب وقتی وارد اتاق تو شد، از اتاق به راهرو و از راهرو به همه کشتی سرایت می کند و در نتیجه همه با هم غرق خواهند شد. پس این ممانعت منافات با آزادی این مسافر ندارد، یا آن حدیث بسیار جالب که فرمود: «اَلْمُسْلِمُ مِنَ الْمُسْلِمِ کَالْیَدَیْنِ تَغْسِلُ اِحْداهُمَا الْأُخْری مسلمان نسبت به مسلمان دیگر مثل دو دست می مانند که می شوید یکی از آن دیگری را».

ص:۲۳۹

۱- ۳۲۴. صف {۶۱} آیه ۲.

۲- ۳۲۵. طه {۲۰} آیه ۴۴.

ایجاد این فرهنگ که هر فردی خود را در برابر آحاد دیگر جامعه مساوی بداند و بدون یک ذره برتری جویی، مثل یک دست که در برابر دست دیگر، در نظافت و سلامت هم همکار هستند تلاش کند، در این مورد هیچ گونه استبداد و زورگویی و سلب آزادی وجود ندارد؛ قرآن هم فرموده است: «وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَّا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنكُمْ خَآصَّةً؛(۱) از فتنه ای بپرهیزید که [چون بیاید] تنها به ستمکاران شما نمی رسد».

مقصود همان فسادها و گناهانی است که جامعه را به گمراهی می کشاند و دود آن به چشم همه می رود؛ پس همان طور که گفته شد، «امر به معروف و نهی از منکر» خیرخواهی است نه تحکم، و بهترین گواه قرآن شریف است که فرموده است:

وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ؛(۲) باید از میان شما جمعی دعوت به نیکی و امر به معروف و نهی از منکر کنند و آن ها همان رستگارانند.

شرایط امر به معروف و نهی از منکر

توجه به دو توصیه قرآن در مورد چگونگی امر به معروف و نهی از منکر کردن (عامل بودن آمر و ناهی و با نرمش و آرامی) و شرایطی که فقها برای آن ذکر کرده اند نشان دهنده این است این فریضه دقیقاً در راستای حفظ قانون و سلامت جامعه است.

علامه حلی و شهید دوم و غیر آنان نیز فرموده اند: شرایط امر به معروف

ص:۲۴۰

۱- ۳۲۶. انفال {۸} آیه ۲۵.

۲- ۳۲۷. آل عمران {۳} آیه ۱۰۴.

و نهی از منکر، چهار چیز است:

۱ - آمر به معروف و ناهی از منکر به معروف (نیکی) و منکر (بدی) از دیدگاه شرع مقدس آگاهی داشته باشد؛

۲ - احتمال بدهد که امر و نهی او تأثیر دارد؛

۳ - بداند که گنهکار بنای تکرار گناه را دارد (به این که از عمل خود پشیمان نشده است)؛

۴ - بداند که در امر و نهی، مفسده و ضرر جانی و مالی و عرضی بر خود یا بر مؤمنان وجود ندارد. (البته در این مورد آنچه اهمیتش بیشتر است ملاحظه می شود).(۱)

دقت در این شرایط و آیات و روایات مبیّن آن است که اسلام بر اساس وظیفه فرهنگی و تربیتی که برای همه در جامعه قائل است و انسان را عضوی از اعضا و تأثیرگذار در محیط زندگی خود می داند با این موضوع با جدیت زیاد برخورد می کند.

دلیل عقلی امر به معروف و نهی از منکر در فقه

انسان با رفتار شخصی و عمومی خود، در اختیار خدای متعال است و خدا حق دارد او را امر و نهی کند، یا جامعه را مکلف به امر و نهی او کند؛ در نتیجه رفتار شخصی فرد مانند رفتار عمومی او بر جامعه تأثیر می گذارد.(۲) با توجه به همین تأثیرگذاری هر فرد در محیط است که فقها در کنار دلیل نقلی (آیات و روایات)،

۱- ۳۲۸. آیت اللّٰه نوری همدانی، امر به معروف و نهی از منکر، ص ۱۲۳.

۲- ۳۲۹. امر به معروف و نهی از منکر والاترین و گرانقدرترین فریضه اسلامی، ص ۱۳.

دلیل عقلی قاطعی را بر وجوب امر به معروف و نهی از منکر ارائه کرده اند:

وهـذَا الْحُکْمُ العَقْلِیّ لاـ یَخْتَصُّ بِـاللّهِ بَـل هُوَ جارٍ وَسارٍ فِی کُلِ ـ مَنْ لَهُ دَخْلُ فِی ذلِکَ فَإنْ تَقریبَ المجتمع الإنسانِی نَحْو الْغَرَض مِن الْخِلقَه وهُوَ الکَمـال والسَّعادَه مِن وَظآئِف کلّ حَکِیم؛(۱)این حکم عقلی به خـدا اختصاص نـدارد، بلکه این حکم در مورد هر کسـی که در اجتمـاع تأثیر گـذار است جاری است، پس همانا همراه بودن اجتماع انسانی به سوی غرضـی که برای آن خلق شده اند که عبارت است از کمال و سعادت ، از وظایف هر انسان آگاه و بصیر است.

پس هر انسانی به حکم عقل نیز بایـد در سـنگر دفاع از سـلامت جامعه به دیـده بانی دائم مشـغول باشـد و در موارد لزوم امر و نهی کند و مخاطبی هم که امر، نهی یا نصـیحتی به او بشود و بداند که از سـر صدق است، نه تنها آن را مانع آزادی خود نمی داند، بلکه سپاس گزار آن نیز خواهد بود. لذا حضـرت علی علیه السلام فرموده است: «مَرارَهُ النُّصْحِ اَنْفَعُ مِنْ حَلاوَهِ الْغِشِ؛(۲) تلخی نصیحت سودمندتر از شیرینی دورویی و خیانت است».

۱- ۳۳۰. الامر بالمعروف و النهی عن المنکر، ص ۳۹.

۲- ۳۳۱. غررالحکم، کلمه ۹۷۹۹.

فصل سوم : آزادی اندیشه

مقدمه

ابتدا برای تبیین مسئله لازم است در باره عنوان «آزادی فکری» نکاتی یادآور شویم:

۱. نبود مانع دینی برای تفکر: در اسلام آزادی فکری وجود دارد و شارع مقدس محدودیتی بر تفکر قائل نشده است، بلکه در آیات و روایات سفارش فراوانی برای تفکر دارد. البته فقط در یک مورد توصیه به عدم تفکر شده و آن تفکر در «ذات خدا» است که آن هم امری ارشادی است، زیرا انسان محدود نمی تواند پی به ذات نامحدود الهی ببرد.

۲. زمینه سازی دین برای توسعه و تعمیق تفکر: دین در جهت توسعه «آزادی فکری» هم مردم را به راه صحیح هدایت می کند و هم موانع فکری مثل اعتقاد به خرافات و موهومات و همه قیود ذهن خلّاق را به او معرفی می کند:

وَلَا تَقْفُ ما لَیْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ؛(۱)از آنچه آگاهی نداری پیروی مکن.

ص:۲۴۳

۱- ۳۳۲. اسراء {۱۷} آیه ۳۶.

«وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ؛(۱) اگر از بیشتر آنان که روی زمین هستند اطاعت کنی تو را از راه خدا گمراه می کنند (زیرا) آنان از گمان پیروی می کنند و تخمین و حدس می زنند.

استاد شهید مطهری در این زمینه می گوید:

این دلبستگی هاست که در انسان تعصب و جمود و سکون به وجود می آورد و عقیده ای برای انسان درست می کند که جلوی فکر و آزادی تفکر انسان را می گیرد. بت پرستی ها، گاوپرستی ها و... این گونه است. آیا می توان باور کرد که یک بشر با فکر و عقل آزاد خودش به اینجا برسد که بت را پرستش کند؛ این ها ریشه هایی غیر از عقل و فکر دارد، مثلاً افرادی در ابتدا پیدا می شوند سودجو و استثمارگر که می خواهند افراد دیگر را به زنجیر بکشند، یک فکر غلطی رایج می کنند و مردمی اغفال می شوند. اول هم خیلی به آن دلبستگی ندارند ولی چند سال می گذرد فرزندان این ها به دنیا می آیند، زمان می گذرد کم کم جزء غرور و افتخار ملی می شود.(۲)

۳. توصیه به تفکر در آیات و روایات: در آیات و روایات اسلامی سفارش های فراوان و اجر زیادی برای تفکر قائل شده است. به علاوه اسلام تفسیر خاصی از قرآن را بر مسلمانان تحمیل نکرده است، بلکه از مردم خواسته در فهم قرآن عقل

۱- ۳۳۳. انعام {۶} آیه ۱۱۶.

۲- ۳۳۴. پیرامون جمهوری اسلامی، ص ۹۱.

خود را به کار اندازند و در آیات آن تدبر ورزند؛ از جمله:

أَفَلَا یَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَی قُلُوبٍ أَقْفالُهَآ؛(۱) آیا آنان در قرآن تدبر نمی کنند یا بر دل هاشان قفل نهاده شده است.

«کِتابٌ أَنزَلْناهُ إِلَیْکَ مُبارَکٌ لِّیِدَّبَّرُوا آیاتِهِ وَلِیَتَذَکَّرَ أُولُواالْأَلْبابِ؛(۲) این کتابی است پربرکت که بر تو نازل کردیم تا در آیات آن تدبر کنند و خردمندان متذکر شوند.

البته اگر فهم آیه ای از قرآن بر انسان مشکل شد یا معانی آیات برای او تشابه یافت باید به راسخان در علم مراجعه کند: «فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّکْرِ إِن کُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ؛(۳) اگر نمی دانید از آگاهان بپرسید».

در هر صورت تلاش برای فهم صحیح و دقیق از مسائل اسلام ذاتاً ثواب دارد؛ حال بنا بر حدیث شریف، اگر مجتهد به نتیجه حق برسد دو ثواب دارد و اگر نرسد یک ثواب. پس همین جدیت را برای رسیدن به نظریه صحیح پسندیده است و دستوری نداریم که شما اکتفا کنید بر نظریه دانشمندان که در قبل بیان کرده اند.(۴)

۴. مبارزه با بی اطلاع نگه داشتن مردم: اسلام افراد جامعه را موظف می کند از امور کشور و سرنوشت خود آگاهی پیدا کنند و دولت را موظف می کند که مردم را در جریان امور قرار دهند. حضرت علی علیه السلام می فرماید: «کسی که با آرای

۱- ۳۳۵. محمد {۴۷} آیه ۲۴.

۲- ۳۳۶. ص {۳۸} آیه ۲۹.

۳- ۳۳۷. نحل {۱۶} آیه ۴۳.

۴- ۳۳۸. چند گونگی و آزادی در اسلام، ص ۱۵۰.

گوناگون روبه رو شود موارد خطای آن ها را از درست باز خواهد شناخت».(۱)

۵. مبارزه با سانسور افکار و احترام به تفکر آزاد: قرآن در این مورد می فرماید:

فَبَشِّرْ عِبادِ * الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ؛(۲) پس بندگان مرا بشارت ده، همان کسانی که سخنان را می شنوند و از نیکوترین آن ها پیروی می کنند.

در اینجا نکته شایان ذکر این که بین آزادی اندیشه و آزادی عقیده تفاوت وجود دارد؛ در عقیده تعلق خاطر و وابستگی هست، در حالی که این تعلق خاطر در آزادی اندیشه وجود ندارد.

۶. مبارزه با غرایز و امیال: اگر انسان اسیر غرایز و هواهای نفسانی قرار بگیرد پرده ای ضخیم اندیشه او را می پوشاند و قدرت اندیشیدن در مسائل اساسی را که موجب رشد و تکامل است پیدا نمی کند:

وَنُقَلِّبُ أَفْئِدَتَهُمْ وَأَبْصارَهُمْ كَما لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَنَذَرُهُمْ فِي طُغْيانِهِمْ يَعْمَهُونَ؛(۳) و ما دل ها و چشم های آنان را واژگون می سازیم (آری آن ها ایمان نمی آورند)، همان گونه که در آغاز به آن ایمان نیاوردند و آنان را در حال طغیان و سرکشی به خود وامی گذاریم تا سرگردان شوند.

موانع آزادی فکر

آزادی فکر با همه جذابیت اش، گاهی از عواملی متأثر است که حتی خود شخص نیز

۱- ۳۳۹. الامام علی صوت العداله الانسانیه، ج ۲، ص ۴۵۸.

۲- ۳۴۰. زمر {۳۹} آیه ۱۸ - ۱۷.

۳- ۳۴۱. انعام {۶} آیه ۱۱۰.

از آن غافل است؛ برای مثال فرد وابسته به یک حزب یا جریان سیاسی، همه مسائل را در آن جهت تحلیل می کند و مخالفانش را به طور کامل محکوم می کند. همچنین است در مسائل اعتقادی. چنین عواملی خود به مانع آزادی فکر تبدیل می شوند.

اسلام موانعی را سد راه آزادی فکری بر می شمارد که در اینجا به چهار مورد اشاره می کنیم:

۱. پیروی بدون دلیل: در اسلام صرف ایمان و تعبد کافی نیست، هر عقیده و عمل تا مستند به منطق صحیح و برهان روشن نباشد، مورد قبول و شایسته احترام نخواهد بود:

وَقالُوا لَن یَدْخُلَ الْجَنَّهَ إِلَّا مَن کانَ هُوداً أَوْ نَصارَی تِلْکَ أَمانِیُّهُمْ قُلْ هاتُوا بُرْهانَکُمْ إِن کُنتُمْ صادِقِینَ؛(۱) آن ها گفتند: هیچ کس جز یهود یا نصارا هرگز داخل بهشت نخواهند شد. این آرزوی آن هاست. بگو اگر راست می گویید دلیل خود را (بر این موضوع) بیاورید.

۲. اکثریت گمراه: اسلام اجازه تقلید و پیروی از اکثریت، تنها به دلیل اکثر بودن نمی دهد، به لحاظ این که چه بسا ممکن است اکثریت مردم نیز بر اثر عدم دقت و توجه کافی مرتکب خطا و اشتباه شده باشند. قرآن فرموده است:

هرگاه از اکثریت مردم نابخرد، پیروی کنی، تو را از راه خدا گمراه خواهند کرد، چون آنان جز از گمان و حدس پیروی نمی کنند.(۲)

۳. رهبران آلوده: گروهی از رهبران برای رسیدن به مقاصد شوم سعی در گمراه کردن مردم دارند:

۱- ۳۴۲. بقره {۲} آیه ۱۱۱.
۲- ۳۴۳. انعام {۶} آیه ۱۱۶.

إِذَا دَخَلُوا قَرْيَهً أَفْسَدُوها وَجَعَلُوا أَعِزَّهَ أَهْلِها أَذِلَّهً وَكَذَ لِکَ یَفْعَلُونَ؛(۱) پادشاهان هنگامی که وارد منطقه آبادی شوند آن را به فساد و تباهی می کشند و عزیزان آنجا را ذلیل می کنند، کار آنان همین گونه است.

۴. طغیان غرایز: اسلام خواهان نابودی غرایز انسان نیست، بلکه دستور کنترل و تعدیل آن ها را می دهد. در صورت از بین بردن غرایز، انسان بودن آدمی خدشه دار می شود و از طرفی آزاد گذاردن آن ها، موجب نابودی اخلاق، هدف و انسانیت می گردد.(۲) غرایز همانند باران است؛ باران رحمت الهی و ضروری است، اما اگر در پهن دشت بزرگی ببارد سیل راه می افتد و باعث ویرانی می شود، ولی اگر در مسیر آن سدی ساخته شود و این آب زیاد را کنترل کند فایده هایی چون آبیاری زمین ها، تأمین آب آشامیدنی مردم، تقویت آب های زیرزمینی، تولید برق، و جلوگیری از تخریب سیلاب خواهد داشت. غرایز انسان نیز این گونه هستند، اگر کنترل شوند، قدرت فکر و تعقل انسان می تواند در مسیر انسانیت خودش رشد کند و الاّ آدمی را اسیر شیطان و شهوت می سازد. حضرت علی علیه السلام این نوع بردگی را بدتر از بردگی غلامان می داند: «عَبْدُ الشَّهْوَهِ اَشَدُّ مِنْ عَبْدِ الرِّقِ؛(۳) بندگی شهوت بدتر است از برده بندگی بودن»، زیرا غلامان تنها جسمشان در اسارت است، ولی مجرمان فکر، عقل و عقایدشان در قید و بند است. «... فامّا اِتّباعُ الْهَوی فَیَصُدُّ عَنِ الْحَقِ؛(۴) پیروی امیال نفسانی مسیر حق را به روی انسان می بندد».

۱- ۳۴۴. نمل {۲۷} آیه ۳۴.

۲- ۳۴۵. اسلام و حقوق بشر، ص ۲۴۸.

۳- ۳۴۶. غرر الحکم، ص ۴۹۸.

۴- ۳۴۷. نهج البلاغه، فیض الاسلام، ص ۱۱۹.

فرق بین آزادی فکری و آزادی عقیده

در جهان امروز با همه پیشرفت های رسانه ای و گسترش ارتباطات و توسعه علم، بشر دچار مغالطه ای بزرگ شده و مؤسسه های بزرگ علمی و فرهنگی دنیا مثل یونسکو نیز به بهانه آزادی عقیده این مغالطه را تأیید می کنند؛ در حالی که باید به تدریج بین آزادی تفکر و آزادی عقیده فرق بگذارند تا عقاید خرافی و زشت همچنان در دنیا محترم شمرده نشود و هم سنگ اعتقادات و بینش های مترقی و الهی به حساب نیاید. نکته ای که قرآن بر آن تأکید دارد تفکر عاقلانه و صحیح است:

إِنَّ فِی خَلْقِ السَّماوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلافِ اللَّیلِ وَالنَّهارِ لَأَیاتٍ لِّأُولِی الْأَلْبابِ؛(۱) همانا در خلقت آسمان ها و زمین و رفت و آمد شب و روز هر آینه نشانه هایی است برای صاحبان خرد.

استاد شهید مطهری در این باره می گوید:

از یک طرف می گویند فکر و عقل بشر باید آزاد باشد، از طرف دیگری می گویند عقیده هم باید آزاد باشد، بت پرست و گاوپرست هم باید عقیده اش آزاد باشد و حال آن که این گونه عقاید ضد آزادی فکر است، همین عقاید است که دست و پای فکر را می بندد. اعلامیه حقوق بشر همین اشتباه را کرده است؛ اساس فکر را این قرار داده است که حیثیت انسانی محترم است، بشر از آن جهت که بشر است محترم است (ما هم قبول داریم)، پس هر چه برای خودش انتخاب

۱- ۳۴۸. آل عمران {۳} آیه ۱۹۰.

کرد محترم است، عجبا! ممکن است بشر برای خودش زنجیر انتخاب کند و به دست و پای خودش ببندد. لازمه محترم بودن بشر آن است که او را هدایت کنیم یا این که آن زنجیر را محترم بشماریم. این محترم شمردن زنجیر بی احترامی به استعداد انسان و حیثیت انسانی اوست که فکر کردن باشد.(۱)

بنابراین آزادی فکری و نه آزادی عقیده صحیح است. هر زمان که پذیرش موهوماتی تحت نام آزادی عقیده در ذهن تثبیت شود دریچه درک آدمی بر روی حقایق رفیع و ارزشمند در پهنه هستی بسته خواهد شد. قرآن یکی از اهداف مهم انبیا را برداشتن همین موانع فکری معرفی کرده است: «وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالأَغْلالَ الَّتِي كانَتْ عَلَيْهِمْ؛(۲) و بارهای سنگین، و زنجیرهایی که بر آن ها بود (از دوش و گردنشان) برمی دارد».

۱- ۳۴۹. پیرامون جمهوری اسلامی، ص ۹۴.

۲- ۳۵۰. اعراف {۷} آیه ۱۵۷.

فصل چهارم : آزادی عقیده در اسلام

مقدمه

مکتب اسلام از سه بخش تشکیل شده است:

۱. اعتقادات: اصولی که یک مسلمان باید به آن ها عقیده داشته باشد. عقیده از عقد به معنای گره است، یعنی روح و جان او به این اصول و باورها گره خورده باشد؛

۲. احکام عملی اسلام (شریعت): یک مسلمان علاوه بر پیوند قلبی به اصول اعتقادی اسلام، باید به یک سری دستورهایی نیز عمل کند؛

۳. اخلاق: این بخش مربوط به تربیت روح مسلمان است، یعنی بعد از پذیرش اصول دین و عمل به احکام شرعی اسلام، باید روح خود را تحت تربیت دستورهای اخلاقی دین قرار دهد. شایان ذکر است که اعتقادات مهم ترین بخش به شمار می رود و نقش فوق العاده ای در تدیّن یک مسلمان می تواند داشته باشد.

از مسلّمات شیعه، وجوب کسب یقین در اصول عقاید و جایز نبودن تقلید در آن هاست و این مطلب را در ابتدای رساله های عملیه مراجع تقلید می توان

ص:۲۵۱

مشاهده کرد. تفکر مربوط به مسیری است که ما طی می کنیم و بعد از طی آن مسیر به نتیجه ای می رسیم و ذهنیتی در ذهن ما تثبیت خواهد شد که به آن عقیده گفته می شود و آن زمان است که عقد و پیوندی در وجود ما گره می خورد.

«آزادی عقیده» به معنای «عدم اکراه»

با پذیرش اصول اعتقادی مکتبی مثل اسلام، دیگر آزادی عقیده در این حال و وضعیت معنا ندارد؛ از این رو باید در آیه «لَآ إِكْرَاهَ فِی الدِّینِ؛(۱) اکراهی و اجباری در دین نیست» دقت کنیم. آزادی عقیده به معنای «عدم اکراه» است، یعنی عقیده قابل تحمیل نیست و دین در پی آن است که زمینه دین باوری را فراهم کند و موانع سد راه پذیرش آن را با روشن گری بردارد؛ پس تعبیر به «آزادی عقیده» امری مسامحی است. استدلال به آیه «لَآ إِكْرَاهَ فِی الدِّینِ» در مورد آزادی عقیده در اسلام از روی عدم شناخت است، زیرا توحید اساس تمام قوانین و احکام اسلامی است و با این حال چطور ممکن است اسلام آزادی در عقیده را تشریع کرده باشد؟ اگر آیه بالا چنین دیدگاهی را مجاز کند آیا تناقض صریح نخواهد بود؟ قطعاً تناقض است. این مسئله مانند این است که در مجالس قانون گذاری قوانینی به تصویب برسد و در آخر آن، قانونی را هم اضافه کنند که مردم در عمل به این قوانین آزادند.

علامه طباطبایی در این باره می نویسد:

عقیده عبارت است از درک تصدیقی، اگر در ذهن انسان پیدا شود، این حاصل شدنش عمل اختیاری انسان نیست، تا بشود فلان

ص:۲۵۲

۱- ۳۵۱. بقره {۲} آیه ۲۸۶.

شخص را از فلان عقیده منع و یا در آن عقیده آزاد گذاشت. آنچه در مورد عقاید می شود تحت تکلیف درآید لوازم عمل به عقایـد است نه خود عقایـد، و معلوم است که وقتی لوازم عمـل نـامبرده، بـا مواد قـانون دایر در اجتمـاع مخـالفت داشت و یا با اصـلی که قانون متکی در آن است ناسازگاری داشت، حتماً قانون از آن جلوگیری خواهـد کرد؛ پس آیه شـریفه «لَآ إِکْرَاهَ فِی الـدِّینِ»، تنهـا در این مقـام است که بفهمانـد اعتقـاد اکراه بردار نیست و لـذا حرّیت تنهـا در این سه اصل اعتقادی است و نمی تواند در غیر آن باشد، زیرا آزادی در غیر این اصول یعنی ویران کردن اصل دین.(۱)

آزادی، محور عقیده

در صورتی عقـد و گره صـدق می کنـد که قبل از آن مفهوم رها و آزاد وجود داشـته باشد و اتصالی که بین آن دو برقرار می کنیم عقـد محقق می شود، مثل پیونـد بین دو زوج، و اگر این مطلب اول واقع نشود مفهوم «عقـد و اعتقاد» وجود خارجی پیـدا نمی کند.

ذات اقـدس اله دل انسان را به گونه ای آفریـده است که تنها به برهان، سـر می سـپارد و لـذا می فرمایـد: «إِنَّ الظَّنَّ لَا یُغْنِی مِنَ الْحَقِّ شَیْئاً؛(۲) همانا گمان، بی نیاز نمی کند از حق چیزی را». این آیه بیانگر این حکم ارشادی است که سخن مظنون نگویید، زیرا اثری در دل دیگران ندارد. اگر مقدمات یک عقیده برای انسان روشن نشده باشد نه کسی

۱- ۳۵۲. المیزان، ج ۴، ص ۱۸۲.

۲- ۳۵۳. یونس {۱۰} آیه ۳۶.

می توانـد آن عقیـده را بر ما تحمیل کنـد و نه خود می توانیم بر خویش تحمیل کنیم. عقیـده با «عقـد» و «گره خوردن» ارتباط دارد و خود عقـد، بـا تصـدیق علمی و یقینی مرتبط است. در اعتقاد، دو عقـد و گره لازم است: یکی میان موضوع و محمول – که به همین جهت «قضـیه» را «عقد» می نامند – دیگری میان محصول قضـیه و نفس انسان که این عقد دوم را اعتقاد می نامند. البته می شود انسان با تصوراتی خیالی زنـدگی کند، بدون آن که آن ها را از طریق دلیل و برهان به دست آورده باشد. خدای سبحان درباره انـدیشه و عقیـده، آزادی را محور قرار داده و اکراه در دین را جایز نمی دانـد و وظیفه انبیا را عرضه و ابلاغ دین می دانـد: «وَما عَلَیْنا إِلَّا الْبَلاغُ الْمُبِینُ؛(۱) و بر عهـده ما چیزی جز ابلاغ آشـکار نیست»، و به پیامبر اکرم صـلی الله علیه وآله می فرمایـد: «لَعَلَّکَ بـاخِعٌ نَّفْسَـکَ أَلَّا یَکُونُوا مُؤْمِنِینَ * إِن نَّشَأْ نُنَزِّلْ عَلَیْهِم مِّنَ السَّمآءِ آیَهً فَظَلَّتْ أَعْناقُهُمْ لَها خاضِعِینَ؛(۲) گویا تو قالب تهی می کنی بر این انـدوه که چرا اینان ایمان نمی آورنـد، اگر ما بخواهیم، چیزی را از آسـمان نازل کنیم تا ایشان برای آن خـاضع و فروتن شونـد». پس خـدای سـبحان، ایمـان اجبـاری را سـعادت نمی دانـد و برای آن، اثری در کمـال انسـان قائل نیست.(۳)

اگرچه اراده تشریعی خداوند به این است که آدمی همراه حق و ثواب باشد،

ص:۲۵۴

۱- ۳۵۴. یس {۳۶} آیه ۱۷.

۲- ۳۵۵. شعراء {۲۶} آیه ۳ – ۴.

۳- ۳۵۶. ولایت فقیه، ولایت فقاهت و عدالت، ص ۳۲.

ولی ایمان تحمیلی را نمی پسندد. در صورتی این پـذیرش اسـتوار خواهد بود که ریشه در اعماق جان آدمی داشـته باشد و از روی علم و آگاهی باشد.

اگر خداوند می خواست انسان را در دنیا به داشتن ایمان مجبور کند او را به هیأت ملایکه خلق می فرمود و اراده و اختیار را از او می سـتاند، ولی حکمت الهی اقتضای آن را دارد که انسان آزاد و مختار باشـد، عقلش را به کار بنـدد و اراده اش را به کار زند و راهش را خودش برگزیند نقش انبیا نیز در یادآوری و راهنمایی است و نمی توانند از اجبار استفاده کنند.(۱)

قرآن کریم در موارد متعـدد، وظیفه پیامبرصـلی الله علیه وآله را تنهـا تـذکر و یـادآوری ذکر کرده و در بعضـی موارد تصـریح نموده که الزام و اجباری نباید در بین باشد، از جمله:

فَذَكِّرْ إِنَّماأَنتَ مُذَكِّرٌ*لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ؛(۲)پس تـذکر ده که تو فقـط تـذکر دهنـده ای، توسـلطه گر بر آنان نیستی که (بر ایمان) مجبورشان کنی.

وَمـا أَنتَ عَلَيْهِم بِجَبّارٍ فَذَكِّرْ بِالْقُرْآنِ مَن يَخافُ وَعِيـدِ؛(۳) و تو مجبور به اجبـار آن هـا (به ایمـان) نیسـتی، پس به وسـیله قرآن کسانی که از عذاب من می ترسند متذکر ساز. وظیفه تو همین است.

أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ؛(۴) آیا تو می خواهی مردم را مجبور سازی که ایمان بیاورند (ایمان اجباری چه سودی دارد؟).

۱- ۳۵۷. چگونگی آزادی در اسلام، ص ۱۴۸.

۲- ۳۵۸. غاشیه {۸۸} آیه ۲۱ - ۲۲.

۳- ۳۵۹. ق {۵۰} آیه ۴۵.

۴- ۳۶۰. یونس {۱۰} آیه ۹۹.

نکته: اسـلام آزادی عقیده را به رسمیت شناخته است؛ یعنی هیچ کس در اسلام به جرم عقیده ای که دارد در این دنیا مجازات نمی شود؛ اما قبول آزادی عقیـده در اسـلام به معنای یکسان بودن عقایـد نیست. این نکته را از آیه «لَآ إِکْرَاهَ فِی الدِّینِ قَد تَّبَیَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَیِّ» می توان استفاده کرد. «رشد» و «غیّ» با یکدیگر تفاوت دارند و ما در مقابل انتخاب ها و عقاید خود مسئولیم، زیرا آزادیم؛ آزادی هم ملازم با مسئولیت است.

حق و باطـل و صـحیح و خطـا وجـود دارد، مسـئولیت وجـود دارد، یعنی حقیقت و خطـا از یـک سو و آزادی از سوی دیگر و مسـئولیت از سوی دیگر، این ها سه ضـلع یک مثلث انـد. اگر انسان با اسـتفاده از آزادی خود، عقیده باطل را انتخاب کند باید در پیشـگاه خداونـد پاسـخگوی این انتخاب باشـد و این امر در آخرت خواهد بود؛ اما در این دنیا تعامل اسـلام با سایر ادیان و عقایـد و صاحبان مکتب ها و عقاید گوناگون غیراسـلامی و باطل مبتنی بر اصل آزادی و حق بهره مندی و پای بندی به عقیده هایی است که حق تشخیص داده اند و در مسیر شناخت و جست و جو و انتخاب خود به آن رسیده اند.(۱)

رابطه آزادی عقیده و آزادی بیان

«عقیـده» شامـل بـاور ذهنی انسـان است و ممکن است که فردی هیـچ گاه مکنونات ذهن را بروز ندهـد و در اعمالی که تجلی اعتقـاد است تظـاهر نکنـد؛ امـا «بیان» می توانـد مطالبی را بروز دهـد که پایه اعتقاد درونی نـدارد و سـخنگوی باورهای درونی نیست. ولی با وجود تفاوت، باید گفت آزادی بیان تجلی بیرونی آزادی عقیده است.

۱- ۳۶۱. رابطه دین و آزادی، ص ۴۳.

آزادی عقیـده، بـا آزادی بیـان تـا حـدودی متفاوت است؛ آزادی بیان تجلی بیرونی آزادی عقیـده است. عقیـده وقتی که تعیّن خـارجی پیـدا کنـد بـا مجموعه ای از حقوق فردی و اجتماعی مواجه می شود، اما به هر حال اگر آزادی عقیـده به آزادی بیان منتهی نشود اساساً هیـچ فایـده ای بر آن مترقب نخواهـد بود؛ یعنی اگر فردی عقیده داشـته باشد و نتواند آن عقیده را بیان کند آزادی عقیـده، چه فایده و ثمری می تواند داشـته باشد؟ عقیده در صورت عدم طرح و تبیین بیرونی، می میرد و نابود می شود؛ بنابراین موقعی می توانیم بگوییم که اسـلام آزادی عقیده را به رسـمیت شـناخته است که معتقد باشـیم اسلام بیان آن عقیده را هم به رسمیت شناخته است.(۱)

در اینجا سؤال مطرح می شود که آزادی عقیده در اسـلام تا چه اندازه ای پذیرفته شده است؟ آیا این آزادی به صورت رسمی اعتبـار دارد یـا خیر؟ دربـاره آزادی آیـات و روایـات بسـیاری وجود دارد، البته این مفهوم را با واژه های مختلفی چون حریت، عـدم اکراه و اختیار بیان کرده است. نکته دیگر این که آزادی آمـده در آیات و روایات، آزادی کلامی و فلسـفی است، چون این مسـئله در آن زمـان خیلی مبتلا به مردم بوده که انسان مسـئول اعمال خودش است یا نه، ولی مسـئله مبتلا به امروز، آزادی حقوقی است، در اینجا ما از «فلسفه آزادی حقوق» بحث می کنیم که می توان به صورت عقلانی از آن دفاع کرد. ظاهر آیاتی از قبیل «لَآ إِكْرَاهَ فِی الدِّینِ» یا «لَكُمْ دِینُكُمْ وَلِیَ دِینِ» این است که اسلام آزادی در

۱- ۳۶۲. رابطه دین و آزادی، ص ۲۴.

عقیده را پذیرفته است، به این معنا که هیچ کس دراسلام به جرم عقیده ای که دارد در این دنیا مجازات نمی شود و حتی عمل مسلمانان نیز همین را نشان می دهد؛ رفتار مسالمت آمیز مسلمانان با دیگر ادیان مؤید این است. در طول تاریخ ظاهر قرآن این است که زمان ظهور امام زمان علیه السلام یهودی ها و مسیحی ها نیز هستند: «فَأَغْرَيْنا بَيْنَهُمُ الْعَداوَةَ وَالْبَغْضاءَ إِلى يَوْمِ الْقِيامَةِ؛(۱) از این رو در میان آن ها تا دامنه قیامت عداوات و دشمنی افکندیم». این آیه نشان می دهد که زمان امام زمان علیه السلام هم این ها وجود دارند و تا روز قیامت ادامه پیدا خواهد کرد.

شرایط آزادی ترویج عقیده

احکام و دستورهای اسلام عمدتاً به یکدیگر وابسته اند و در یکدیگر اثر می گذارند. ما اگر بخواهیم آزادی عقیده را در جامعه اسلامی مطرح کنیم باید زمینه مناسب آن را هم فراهم کنیم، نه این که هر کس هر عقیده ای هر چند خرافی و منحرف را به صورت مطلق العنان ترویج کند، در حالی که جامعه ظرفیت آن را نداشته و دچار انحراف می گردد.

با توجه به آیه «فَبَشِّرْ عِبادِ * الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ»،(۲) بیان نظرها و عقاید مختلف در جامعه منعی ندارد. نهادهای دینی اگر با تبلیغات مناسب روشنگری کنند و ذهن ها را با حقیقت اسلام آشنا کنند، دیگر ترویج عقاید و مکاتب مختلف نمی تواند منعی داشته باشد.

بنابراین ترویج عقاید مختلف در جامعه اسلامی با دو شرط آزاد است:

۱- ۳۶۳. مائده {۵} آیه ۱۴.

۲- ۳۶۴. زمر {۳۹} آیه ۱۸ - ۱۹.

اوّلاً، تبلیغات اسلامی فراوان باشد و بتواند حقیقت اسلام را نشان بدهد؛ ثانیاً، دروغ و تحریف در آن نباشد، چون اسلام اجازه واژگون کردن حقایق و فراهم کردن اسباب گمراهی را به هیچ کس نمی دهد.

از آیه فوق هر دو شرط را می توان استفاده کرد: اوّلاً، مطالب صحیح و جامع به سمع او برسد که یکی از آن ها اسلام است و باید آن را به اطلاع برسانیم، ثانیاً، فرموده: «فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ» که بدیهی است دروغ و افترا و خرافات حسن ندارد که ما احسن را از آن ها انتخاب کنیم و با فرض وجود احسن، مطلب روشن است.

چگونگی برخورد قرآن با عقاید باطل

۱. قرآن بارها از مخالفان خود تقاضای استدلال می کند: «قُلْ هاتُوا بُرْهانَكُمْ إِن كُنتُمْ صادِقِينَ؛(۱) بگو اگر راست می گویید دلیل خود را (بر این موضوع) بیاورید».

۲. «قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُم بِذُنُوبِكُم بَلْ أَنتُم بَشَرٌ مِّمَّنْ خَلَقَ؛(۲) بگو پس چرا شما را در برابر گناهانتان مجازات می کنند، بلکه شما هم بشری هستید از مخلوقاتی که آفریده شده اید».

۳. اسلام بر پایه استدلال های قوی استوار است که هیاهوی بی محتوای کفار نمی تواند خورشید نورانی و باعظمت آن را خاموش کند:

يُرِيدُونَ لِيُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَاللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ؛(۳) آنان می خواهند نور خداوند را با دهان خودخاموش سازند،

۱- ۳۶۵. بقره {۲} آیه ۱۱۱.
۲- ۳۶۶. مائده {۵} آیه ۱۸.
۳- ۳۶۷. صف {۶۱} آیه ۸.

ولی خدا نور خود را کامل می کند هر چند کافران خوش نداشته باشند.

۴. پیامبرصلی الله علیه وآله از هیچ سخن مخالفان واهمه ندارد، لذا به دستور خدای متعال فرمود:

فَأْتُوا بِكِتابٍ مِّنْ عِندِ اللَّهِ هُوَ أَهْدَى مِنْهُما أَتَّبِعْهُ إِن كُنتُمْ صادِقِينَ؛(۱) بگو اگر راست می گویید (که تورات و قرآن از سوی خدا نیست) کتابی هدایت بخش تر از این دو از نزد خدا بیاورید تا من از آن پیروی کنم.

گستره آزادی عقیده در صدر اسلام

اسلام برای فرد جویای حقیقت که در پی مباحث و استدلالات علمی است برای مباحثه اش حدّ و مرزی قائل نیست؛ در این راستا در زمان رسول خداصلی الله علیه وآله و ائمه معصومین علیهم السلام نمونه های فراوانی از مباحثات و مناظرات مشرکان و کفار با آن حضرات را سراغ داریم، بدون آن که با آنان برخوردی شود.

از قرآن که به نحو مطلق دعوت به تفکر و تعقل می کند استفاده می شود که اندیشه و تفکر در اسلام آزاد است و محدودیتی ندارد. در بسیاری موارد این تدبر و تعقل به صورت مطلق آمده است، یعنی تمام شؤون را شامل می شود استنباط احکام از نصوص دینی هم یکی از این شؤون است. ما برای فهم دین، راهی جز تدبر و تعقل نداریم، بنابراین آزادی اندیشه در امور سیاسی و فقهی و استنباط احکام و فهم شؤون دینی هیچ حدّ و مرزی ندارد.(۲)

ص:۲۶۰

۱- ۳۶۸. قصص {۲۸} آیه ۴۹.

۲- ۳۶۹. رابطه دین و آزادی، ص ۲۰.

نکته مهم و شایان ذکر این است که مطالعه در هر حوزه ای از مسائل در صورتی محقق را به نتیجه متقن و صحیح و قابل اعتماد می رساند که محیط بر چارچوب آن موضوع باشد و اِلّا تفکر بدون آشنایی با مسیر ممکن است نه تنها او را به حق نزدیک نکند، بلکه از حق دور نماید. امروز این چالش را در شیوه مطالعاتی بعضی از نویسندگان و متفکران مسلمان می توان دید که مطالب و نتیجه گیری های مربوط به دین را بیشتر از اطلاعات متفرّقه سطحی خود استنباط می کنند.

مبحث آزادی عقیده در صدر اسلام - همان گونه که قبلاً اشاره شد - در عملکرد رسول خدا و ائمه علیهم السلام مشاهده می کنیم:

گاهی شخصی زندیق و ملحد به حضور امام صادق علیه السلام می آمد، با کمال آزادی می نشست و سخنش را می گفت، از طبیعت می گفت و خدا را منکر می شد، آیا از این بالاتر می شود؟ امام علیه السلام هم با کمال محبّت و صمیمیت بدون آن که بگوید بیرونش کنید یا او را کتک بزنید با او بحث می کرد و بعد هم اگر قانع نمی شد باز در شهر آزادانه زندگی می کرد و هیچ مسئله ای هم نبود. این می شود آزادی بیان، عقیده و فکر، ولی همین افرادی که آزادی عقیده به این معنای فوق را در جامعه اسلامی دارند و حتی از نظر امنیتی مورد حمایت حکومت اسلامی می باشند. اگر از این آزادی عقیده و آزادی زندگی سوء استفاده بکنند و با دشمن نظام اسلامی همکاری نمایند اسلام با شدت با آنان برخورد خواهد کرد.(۱)

۱- ۳۷۰. مباحثی پیرامون فرهنگ انقلاب اسلامی، ص ۲۴۶.

یک مورد از برخورد شدید حکومت اسلامی با کفار، برخورد شدید پیامبرصلی الله علیه وآله با قبیله یهودی بنی قریظه است. یهودیان بنی قریظه که در مرکز مدینه با آسایش زندگی می کردند، برخلاف عهد خود با حکومت اسلامی، به مثابه ستون پنجم مشرکان که با تمام ابزار و ادوات جنگی به مدینه یورش آورده بودند، عمل کرد. پیامبر بعد از شکست مشرکان، تمام مردان آنان را اعدام و اموال آنان را مصادره کردند.

چگونگی آزادی اقلیت های مذهبی در جامعه اسلامی

در جامعه اسلامی، آزادی عقاید اقلیت های مذهبی عین آزادی مسلمانان است؛ آنان می توانند کلیسا بسازند، دین خود را تبلیغ کنند، به احکام دین خودشان عمل کنند، حتی در روایاتی هست که این ها می آمدند به مسجد پیامبر و در حضور آن حضرت صلی الله علیه وآله ناقوس کلیسا را می زدند و عبادت می کردند؛ پس می توانند در مسجد مسلمانان حضور پیدا کنند و به عبادت بپردازند و تبلیغ دین بکنند. در روایات زیادی آمده که بعضی از مسلمانان مسیحی یا یهودی می شدند؛ مثلاً در زمان امیرالمؤمنین علیه السلام مسیحی ها می آمدند و به مسلمانان می گفتند شما هر روز در نماز می گویید «اهْدِنا الصِّرَ اطَ الْمُسْتَقِیمَ»، پس معلوم می شود که هنوز راه مستقیم را پیدا نکرده اید. بعضی هم این ادعا را باور کردند و مسیحی شدند. در اینجا حضرت علی علیه السلام «اهدنا» را به «ثبّتنا» معنا و تفسیر کردند. پس به یهودی ها و مسیحی ها این مقدار آزادی دادند و دینی هم که قوی است و معتقد است جوابگوی همه مسائل است، لذا نباید از بیان عقاید دیگران در جامعه اسلامی هراس داشت.

ص:۲۶۲

بنـابراین حکم اوّلی این است که این موارد بر اقلیت هـا جـایز است و ساختن کلیسا و کنیسه و تبلیغ در صـدر اسـلام برای آنان وجود داشت؛ مگر این که حکم ثانوی پیـدا کنـد و مسـلمانی مسـیحی یا یهودی بشود که در این صورت ملاک ثانویت؛ یعنی کـافر شـدن بروز کرد و این از ترویـج این هـا جلوگیری می کنـد. هنگـامی که اسـلام سایر ادیان و گرایش ها را در محـدوده جـامعه و حکومت خود می پـذیرد، آزادی را نیز در پرداختن به شـعائر دینی و انجام سـنت های عبادی و اجرای احکام به آنان می دهد بدون آن که شـعائر و احکام خود را به آنان تحمیل یا در امور دینی شان دخالت کند؛ برای مثال پیامبر اکرم صلی الله علیه وآله متعهـد شـد آزادی دینی مسـیحیان نجران را در عبـادات و شـعائر ضـمانت کنـد و این در نصّ معاهـده بـا آنان و نامه حضرت به ابوالحارث بن علقمه، اسقف نجران، آمده است.(۱)

این حقایق تاریخی حتی در منابع خاورشـناسان نیز آمده است؛ برای نمونه لویس ویلیام هنری هال در کتاب تاریخ و فلسفه می نویسد:

بیش از یکصد سال از رحلت پیامبر نگذشـته بود که در سرتاسـر امپراتوری اسـلامی از رود سـند گرفته تا رشـته کوه های پرنر، علم و فلسـفه یونانی، پزشـکی یهودی و ریاضـیات هندی مورد مطالعه و آموزش قرار گرفته، گسترش یافته و قدر آنان شـناخته شده بود و بسـیاری که اسـلام آوردن را از پرداختن جزیه گواراتر می دیدند به این روی گرویدند؛ امّا هیچ کس از کسانی که ایمان سابق خود را ترک نگفته بودند نگرانی زیادی احساس نمی کرد. هیچ سعی جدّی

۱- ۳۷۱. چند گونگی و آزادی در اسلام.

به کـار نرفت تـا کیش خاصـی را در همه جـا بگسترانـد و هیـچ سـببی نبود تـا آزادی انـدیشه را محـدود کنـد. گاهی اوقات با مسـیحیان بـدرفتاری می کردنـد، اما این بـدرفتاری بیشتر به سـبب آن دشـمنی بود که مسـیحیان پیش می گرفتنـد برای آن که دسـتورات قرآن و سـیره پیـامبر و ائمه معصومین علیهم السـلام به خوبی نشان می دهـد که در هیـچ موردی گروهی یا فردی از اقلیت های مـذهبی را مجبور به پـذیرش اسـلام نکردنـد. در اوج قدرت حکومت اسـلامی اقوام یهودی در خارج و داخل شـهر مدینه زندگی می کردند و مورد حمایت جانی و مالی حکومت اسلامی نیز بودند؛ البته بحث توطئه و همکاری کردن با دشمن مطلب دیگری است که اگر از خودِ مسـلمانان نیز فعالیت های جاسوسـی و نظامی بر علیه حکومت اسـلام می کردنـد، به همین مجازات دچار می شدند.(۱)

از آنجا که اسـلام اصلِ والای قرآنی «لَآ إِکْرَاهَ فِی الدِّینِ» را مقرر کرده است، بنابراین اهل کتاب ساکن در کشورهای اسـلامی الزامی در پذیرفتن اسلام نداشته و می توانند برای همیشه دین خود را حفظ کنند و در میان مسلمانان و تحت حمایت حکومت اسلامی به آسودگی زندگی نمایند.

در همین باره حسن الصّیفار در کتاب چنـد گونگی و آزادی در اسـلام می گوید اسـلام جامعه و نظام خود را بر اساس آزادی دینی بنیان می نهد؛ اسلام اصول خود را عرضه می دارد و احکامش را روشن می سازد، حال مردم آزادند که آن را

۱- ۳۷۲. اسلام و حقوق بین الملل، ص ۱۰۵.

بپذیرند یا نپذیرند: «فَمَن شَآءَ فَلْیُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْیَکْفُرْ».(۱) اسلام ادیان دیگر و اصول و آیین های دیگران را تهدید نمی کند، بلکه قرآن بـا اعتراف به وجود آن هـا این اختیار را به دیگران می دهـد که با آزادی، دین خود را برگزیننـد: «لَکُمْ دِینُکُمْ وَلِیَ دِینِ». حـتی اسـلام قـوانینی را برای حمـایت از ادیـان دیگر و رفتـار بـا پیروان آن در محـدوده حکـومت اسـلامی وضـع نموده است.(۲)

شایـان ذکر است به طور کلّی گسـتردگی و عمق آزادی بیـان به شـدت در گرو رشـد و تعـالی فرهنگی جـامعه است؛ از سوی دیگر، رشـد و توسـعه فرهنگی جـامعه نیز متوقـف بر فضـای آزاد و امن فرهنگی و علمی است. قرآن نه تنهـا آزادی بیـان را به پیروان ادیـان داده، بلکه حتی به مشـرکان و بت پرسـتان نیز چنین آزادی داده بود تـا مطـالب خود را بـا اسـتدلال محکم شـرح دهند:

أَمِ اتَّخَذُوا مِن دُونِهِ آلِهَهً قُلْ هاتُوا بُرْهانَکُمْ؛(۳) آیا آن ها معبودانی جز خدا برگزیدند؟ بگو دلیلتان را بیاورید.

«وَقـالُوا لَن یَـدْخُلَ الْجَنَّهَ إِلَّا مَن کـانَ هُوداً أَوْ نَصـارَی تِلْـکَ أَمـانِیُّهُمْ قُلْ هاتُوا بُرْهانَکُمْ إِن کُنتُمْ صادِقِینَ؛(۴) آن ها گفتنـد هیچ کس جز یهـود یـا نصـارا هرگز داخـل بهشت نخواهـد شـد، این آرزوی آن هـاست: بگـو اگر راست می گوییـد دلیـل خود را بیاورید.

۱- ۳۷۳. کهف {۱۸} آیه ۲۹.

۲- ۳۷۴. چند گونگی و آزادی در اسلام، ص ۶۳.

۳- ۳۷۵. انبیاء {۲۱} آیه ۲۴.

۴- ۳۷۶. بقره {۲} آیه ۱۱۱.

کتب ضلال که خرید و فروششان ممنوع است، ملاک در ضلالت و گمراهی آن ها چیست؟ در پاسخ می توان گفت ملاک در ضلالت یکی از دو چیز است: نویسنده نیّت سوء داشته باشد؛ دوم، نویسنده نیّت سوء ندارد ولی آن نوشته بالقوه می تواند موجب گمراهی شود. وجود این ملاک ها در کتابی موجب حرمت خرید و فروش آن می شود؛ مگر برای محققان و متفکرانی که با هدف نقد آن اقدام به خرید می کنند.

در باره کتب ضلال ذکر این نکته ضروری است که در مصادیقی چون تلویزیون و اینترنت نمی توان حکم قطعی بر ضلال بودن کرد و باید حاکم شرع به آن حکم دهد. به هر حال عدم امکان جلوگیری از این ابزار گمراه کننده(۱) یک مطلب است و حکم خدا مطلبی دیگر.

جایگاه عقیده در جوامع غربی و اسلامی

فرهنگ دینی اسلام به اصول و مبانی اعتقادی بسیار حساس است، به طوری که حاضر نیست ذره ای کوتاه بیاید و لذا فرموده است:

إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ ما دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَآءُ وَمَن يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدِ افْتَرَى إِثْماً عَظِيماً؛(۲) خداوند شرک را نمی بخشد! و پایین تر از آن را برای هر کس بخواهد می بخشد و آن کس که برای خدا شریکی قرار دهد، گناه بزرگی مرتکب شده است.

در نظام های غربی «عقیده» فرد مثل لباس پوشیدن، سنت های اجتماعی و آداب غذا خوردن است، حال آیا قانون کشوری حق دارد مردم را مجبور کند که

ص:۲۶۶

۱- ۳۷۷. سایت ها و تلویزیون کشورهای بیگانه.

۲- ۳۷۸. نساء {۴} آیه ۴۸.

چگونه غذا بخورند. بعضی کشورها عقیده را مثل همین سنت ها و مراسم اجتماعی می دانند، از این جهت آن دین را قبول دارند که آبا و اجدادشان از هزاران سال پیش معتقد به آن بوده اند و از صحت و بطلان آن تحقیق و تفحّص نمی کنند؛ از این رو وقتی آزادی مذهب و عقیده را مطرح می کنند آن را امری فردی و درونی می دانند که در متن زندگی نیست و برخلاف قانون، حکومت، ارتش و فرهنگ، نقشی در زندگی اجتماعی ندارد و نمی تواند مسیر آن جامعه را عوض کند و معتقد به این عقیده فردی در ترویج آن آزاد است. اما در اسلام عقیده تنها به صورت یک سنت و تشریفات مطرح نیست، بلکه به عنوان یک اصل، زیربنا و مبدأ انرژی و تحرک برای فرد مطرح است.(۱)

آزادی اندیشه، در قالب امر به تفکر، تعقل، تدبر و مانند آن در بیش از سیصد آیه از قرآن کریم مطرح شده و مهم تر آن که نزول قرآن را برای هدف تعقل و تدبر معرفی کرده است: «إِنّا أَنزَلْناهُ قُرْءَاناً عَرَبِيّاً لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ؛(۲) ما آن را قرآنی عربی نازل کردیم، شاید شما درک کنید» و «أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفالُهَآ؛(۳) آیا در [معانی قرآن نمی اندیشند یا بر دل هاشان قفل ها[ی غفلت] افتاده است». خداوند در این آیه علاوه بر توبیخ بی تدبران، مانع تفکر و تدبر را نیز معرفی می کند.

بحث تفصیلی در باره آیه «لَآ إِكْرَاهَ فِی الدِّينِ ...»

در استدلال به آزادی اندیشه در قرآن و به خصوص آزادی عقیده به آیه «لَآ إِكْرَاهَ

ص:۲۶۷

۱- ۳۷۹. مباحثی پیرامون فرهنگ انقلاب اسلامی، ص ۲۴۸.

۲- ۳۸۰. یوسف {۱۲} آیه ۲.

۳- ۳۸۱. محمّد {۴۷} آیه ۲۴.

ی الـدِّینِ قَد تَّبَیَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَیِ»(۱) فراوان تمسک شـده است. برای روشن شـدن مسـئله و تبیین مقصود باری تعالی از عدم اکراه در دین و جلوگیری از سوء برداشت از آن، به بیان دیدگاه علامه طباطبایی در تفسیر این آیه می پردازیم:

«اکراه» به معنـای آن است که کسـی را به اجبـار و بـدون رضایت وادار به کاری کننـد. کلمه «رشـد» به معنای رسـیدن به واقع مطلق و حقیقت امر و وسـط طریق است. مقابل «رشـد»، کلمه «غی» قرار دارد که عکس آن را معنا می دهـد؛ بنابراین «رشـد» و «غی» اعم از هدایت و ضـلالت هسـتند، برای این که هدایت به معنای رسـیدن به راهی است که آدمی را به هدف می رساند و ضلالت هم نرسـیدن به چنین راهی است، ولی ظاهراً استعمال کلمه «رشد» در رسیدن به راه اصلی و وسط آن از باب انطباق بر مصداق است.

به عبارت دیگر، یکی از مصادیق «رشد» یا لازمه معنای «رشد» رسیدن به چنین راهی است، چون «رشد» به معنای رسیدن به امر واقع است و معلوم است که رسـیدن به واقع امر، مشـروط بر این است که راه راست و وسـط طریـق را پیـدا کرده باشـد، پس رسـیدن به راه، از مصادیق وجه الامر است. پس حق این است که کلمه «رشـد» معنایی دارد و کلمه هـدایت معنایی دیگر، مگر این که با اعمال عنایتی خاص به یکدیگر منطبق شوند.

همچنین کلمه «غی» و «ضـلالت» به یـک معنـا نیسـتند، بلکه هر یک برای خود معنایی جـداگانه دارنـد، اما این دو نیز با اعمال عنایتی مخصوص، در موردی هر دو با یکـدیگر منطبق می شونـد؛ ضـلالت به معنای انحراف از راه راست، ولی «غی» به معنای انحراف از راه با نسیان و فراموشی هدف است. پس انسان غوی

ص:۲۶۸

۱- ۳۸۲. بقره {۲} آیه ۲۵۶.

نمی دانـد کـه چـه اراده کرده و مقصـودش کجـاست. در جمله «لَآ إِكْرَاهَ فِى الـدِّينِ» دين اجبـارى نفى شـده است، چـون دين عبـارت اسـت از يـک سلسـله معـارف علمى که معـارفى عملى به دنبـال دارد و جـامع همه آن معـارف يـک کلمه است و آن «اعتقـادات» مى باشـد و اعتقـاد و ايمـان هم از امور قلبى است که اکراه و اجبـار در آن راه نـدارد، چون کـاربرد اکراه تنهـا در اعمال ظاهرى است که عبارت از حرکات مادى و بدنى است.

در جمله «لَآ إِكْرَاهَ فِى الـدِّينِ» دو احتمـال هست: يکى اين که جمله خـبرى باشـد و بخواهـد از حـال تکوينى خـبر دهـد؛ يعنى خداونـد در ديـن اکراه قرار نـداده و نـتيجه اش ايـن حکم شـرعى مى شـود که: اکراه در دين نفى شـده است و اکراه بر دين و اعتقـاد جـايز نيست؛ دوم اين که جمله انشـايى باشـد و بخواهـد بفرمايـد نبايـد مردم را بر اعتقـاد و ايمـان مجبور کنيـد، در اين صورت نيز نهى مـذکور متکى بر يک حقيقت تکوينى است و آن اين که اکراه تنها در مرحله افعال بدنى اثر دارد نه اعتقادات قلبى.

مقصود خـداى تعالى از ذکر جمله «قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْـدُ مِنَ الْغَىِ» پس از «لَاإِكْرَاهَ...» اين است که اکراه و اجبار که معمولاً از قوى عليه ضـعيف سر مى زنـد، وقـتى مورد حـاجت قرار مى گيرد که قوى و مـافوق - البته به شـرط اين که حکيم و عاقـل باشـد و بخواهد ضعيف را تربيت کند - مقصد مهمى در نظر داشته باشد، که نتواند فلسفه آن را به زيردست خود بفهماند، حال يا فهم زيردست قاصـر از درک آن است و يـا اين که علت ديگرى در کـار است و نـاگزير متوسل به اکراه مى شود و يا به زيردسـت دسـتور مى دهـد که کورکورانه از او تقليـد کند. اما امور مهمى که خوبى و بدى و خير آن ها واضح است و حتى آثار سوء و آثار خير مترتب بر آن هم معلوم است در چنين جايى نيازى به اکراه نخواهد بود، بلکه

خود انسان یکی از دو طرف خیر و شر را اختیار کرده و عاقبت آن را هم (چه خوب و چه بد) می پذیرد و دین از این قبیل امور است، چون حقایق آن روشن، و راه آن با بیانات الهی واضح می باشد و سنت نبوی نیز آن بیانات را روشن تر کرده است؛ پس معنای «رشد» و «غی» روشن شده، و معلوم می گردد که رشد در پیروی دین و غی در ترک دین و روگردانی از آن است؛ بنابراین دیگر علت ندارد که کسی را بر دین اکراه کنند.(۱)

آیه «لَآ إِكْرَاهَ فِی الدِّینِ» یکی از آیاتی است که دلالت می کند بر این که مبنا و اساس دین اسلام شمشیر و خون نیست و برای پذیرش دین اکراه و زور تجویز نکرده است و قتال و جهادی هم که مسلمانان را به سوی آن فرا خوانده، قتال و جهاد به ملاک زورمداری نیست، بلکه به ملاک حق مداری است و اسلام به این جهت جهاد را رکن شمرده تا حق را زنده کند و از نفیس ترین سرمایه های فطرت یعنی توحید دفاع کند؛ اما پس از گسترش توحید در بین مردم، و گردن نهادن همه به آن، هر چند آن دین، اسلام نباشد بلکه دین یهود یا نصارا باشد، دیگر اسلام اجازه نمی دهد مسلمانی با یک موحد دیگر نزاع و جدال کند. بنابراین آیه «لَآ إِكْرَاهَ فِی الدِّینِ» به وسیله آیات جهاد و قتال نسخ نشده است. یکی از شواهد آن، تعلیلی است که در خود آیه وجود دارد و می فرمایـد: «قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَیِ»؛ «رشد» و «غی» از هم جدا شده اند و معقول نیست آیه جهادی که می خواهد این آیه را نسخ کند، فقط حکمش (حرمت) را نسخ کرده، ولی علت حکم باقی بماند؛ این که علت حکم در آیه باقی مانده، برای این است که مسئله روشن شدن «رشد» از «غی» چیزی نیست که برداشته شود.

۱- ۳۸۳. المیزان، ج ۲، ص ۵۲۳.

به عبارت دیگر، در آیه شریفه بر جمله «لَمآ إِکْرَاهَ فِی الـدِّینِ»، این طور تعلیل می شود که چون حق روشن است، بنابراین قبولاندن حق روشن، اکراه نمی خواهد و این معنا چیزی است که وضعیت آن قبل از نزول حکم قتال و بعد از آن فرقی پیدا نمی کند. پس روشنایی حق امری است که در هر حال ثابت است و نسخ نمی پذیرد.(۱)

شأن نزول آیه «لَآ إِکْرَاهَ فِی الدِّینِ»

سیوطی، از علمای اهل سنت، در شأن نزول آیه می نویسد:

نقل شده [است که در زمان پیامبر اسلام صلی الله علیه وآله بازرگانانی که از خارج به مدینه می آمدند، گاهی علاوه بر تجارت، اغراض دیگری نیز داشتند که از آن جمله ضعیف کردن مسلمانان بود. شخصی به نام «حصین» به حضور رسول اکرم صلی الله علیه وآله شرفیاب شد [و] ابراز داشت: افراد یکی از کاروان ها «دو پسرم» را با فریب به مسیحیت دعوت کرده اند و آنان پس از پذیرش به همراهی کاروان به شام رفته اند. اجازه دهید تا آنان را با زور و جبر به اسلام بازگردانم. در این هنگام این آیه قرآن نازل شد: «لَآ إِکْرَاهَ فِی الدِّینِ قَد تَّبَیَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَیِ».(۲) نیازی به تذکر نیست که مورد مخصص نمی باشد.(۳)

اسلام [با همین آیه گویاتر از قانون، آزادی عقیده را اعلان کرده

۱- ۳۸۴. المیزان، ج ۲، ص ۳۴۴.

۲- ۳۸۵. بقره {۲} آیه ۲۵۶.

۳- ۳۸۶. الدر المنثور فی تفسیر المأثور، ج ۲، ص ۲۱.

است. به علاوه اسلام علت و جهت این آزادی را هم بیان کرده که: «راه رشد از راه غی» و گمراهی مشخص و آشکار شده است. با توجه به این که مکتب اسلام، دارای منطق و استدلال قوی در همه زمینه هاست و[به علاوه در مسائل اعتقادی اجبار مفهوم ندارد، طبیعی است که عقیده در اسلام آزاد باشد و مسلمانان در تمام فتوحات مردم را در انتخاب عقیده آزاد گذاشتند، فقط مقداری جزیه برای تأمین امنیت می گرفتند. این جاست که وقتی مسلمانان بعد از فتح شام به ناچار با رومی ها درگیر شدند، فرمانده مسلمین به این علت که نمی تواند امنیت معهود را اجرا کند دستور داد جزیه هایی [را] که از شامی ها اخذ شده بود تا زمان برقراری امنیت برگردانند.(۱)

خداوند در قرآن کریم در این باره می فرماید:

فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدِ اهْتَدَوا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلاغُ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ؛(۲) اگر (در برابر فرمان و منطق حق) تسلیم شوند، هدایت می یابند و اگر سرپیچی کنند (نگران مباش زیرا) بر تو، تنها ابلاغ (رسالت) است و خدا نسبت به (اعمال و عقاید) بندگان، بیناست.

بنابراین اگر منطق و استدلال را نپذیرند و در غرور جهالت باقی مانند، نمی شود آنان را به پذیرش اعتقادات اسلامی و صحیح مجبور کرد.

اسلام آزادی تفکر و اندیشه را در کلیه عرصه ها به رسمیت شناخته و هیچ محدودیتی برای آن قائل نشده است. بهترین دلیلش هم وقوع

۱- ۳۸۷. تاریخ فتوح الشام، ص ۱۵۶.
۲- ۳۸۸. آل عمران {۳} آیه ۲۰.

آن است؛ شما به حوزه کلام اسلامی نگاه کنید می بینید که مسلمانان تقریباً در تمام مسائل کلامی اختلاف نظر و عقیده دارند؛ از توحید و صفات الهی بگیرید تا نبوت و معاد، صاحبان این عقاید همه مسلمانند. اساساً تأکید ما بر وحدت اسلامی، ناشی از همین عقیده است که آزادی عقیده را کاملاً به رسمیت شناخته ایم، دایره این آزادی به آرای مختلف در عرصه کلام و فقه اسلامی محدود نمی شود، بلکه اساساً از نظر اسلام انسان در پذیرش دین و عقیده، آزاد است. قرآن می فرماید: «لَآ إِكْرَاهَ فِى الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِ‌ۚ(۱) در کار دین اکراه روا نیست، زیرا راه از بیراهه به روشنی آشکار شده است».(۲)

با دقّت در عبارت بالا معلوم می شود که اوّلاً، نویسنده بین آزادی اندیشه و آزادی عقیده فرق نگذاشته است؛ ثانیاً، همان طور که قبلًا توضیح دادیم، شالوده اسلام بر مبارزه با شرک، بت پرستی و اعتقادات خرافی بنا شده است و با این حال چگونه می شود ادعا کرد که اسلام آزادی عقیده را به این معنا به رسمیت شناخته است؛ ثالثاً، بحث درباره اعتقادات – همان طور که در عبارت بالا به تاریخ اشاره شده – یک مطلب است و پذیرش آن موضوعی دیگر می باشد.

سپس نویسنده در ادامه نظر خود می گوید:

اساساً عقیده و فکر بر خلاف عمل، از جنس امور اکراه پذیر نیست و اگر چه این آیه ممکن است در مقام بیان همین حقیقت باشد، اما تحلیلی که در ادامه آیه آمده است، نشان می دهد که مقصود، تشریع

۱- ۳۸۹. بقره {۲} آیه ۲۵۶.

۲- ۳۹۰. رابطه دین و آزادی، ص ۲۱.

یک حکم و تجویز و انتشار آن است. در واقع این آیه می فرمایـد هیچ اکراه و اجباری در پذیرش دین نباید به دیگران تحمیل شود، زیرا راه رشـد و حقیقت از راه باطـل و گمراهی روشن شـده است؛ ماننـد این آیه «وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ؛(۱) بگو حق از نـاحیه پروردگارتـان است پس هر کس خواست ایمـان بیـاورد و هر کس خواست پس کـافر شود» یا این آیه شریفه: «أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ؛(۲) آیا پس تو مجبور می کنی مردم را تا این که مؤمن باشند». در قالب استفهام انکاری استفاده از زور و جبر برای مؤمن ساختن مردم نهی می کند.(۳)

شایـان ذکر است آزادی عقیـده ای که از آن دفـاع می شـود، به این معنـا نیست که «عنـداللّه» آزاد و مختـاریم که هر کـدام را بپـذیریم، بلکه به این معناست که انسان تکویناً آزاد آفریـده شده که هر چه را خواست می تواند اختیار کند، ولی تشـریعاً آزاد نیست، بلکه باید با جست و جو، خود را به حق برساند و اسلام را بپذیرد بنابراین آیه مورد بحث یک حکم تکوینی را بیان می کند نه تشریعی. علاوه بر این، همان گونه که قبلاً نیز اشاره شد، سخن آیه «لَآ إِكْرَاهَ فِى الدِّينِ» این است که عقیده قابل تحمیل نیست مگر این که خـود به آن نـتیجه برسـد. بنـابراین جمله «اسـلام آزادی عقیـده را به رسـمیت شـناخته است» صـحیح نیست، چگونه آن را به رسمیت شناخته با آن که آن همه با انحرافات اعتقادی مبارزه کرده است. قرآن به

۱- ۳۹۱. کهف {۱۸} آیه ۲۹.

۲- ۳۹۲. یونس {۱۰} آیه ۹۹.

۳- ۳۹۳. رابطه دین و آزادی، ص ۲۱.

یک موضوع تکوینی و طبیعی در «لَآ إِكْرَاهَ فِى الدِّينِ» اشاره کرده و ادامه آیه نیز در تبیین همین حقیقت می باشد، نه به آن صورت که نویسنده آن را دلیل بر به رسمیت شناختن آزادی در عقیده گرفته است.

در تأیید نظر ما، قرآن کریم می فرماید:

وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلام دِيناً فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى الْأَخِرَهِ مِنَ الْخاسِرِينَ؛(1) و هر کس جز اسلام (و تسلیم در برابر فرمان حق) آیینی برای خود انتخاب کند، از او پذیرفته نخواهد شد و او در آخرت از زیان کاران است.

در صورتی که آیه «لَآ إِكْرَاهَ فِى الدِّينِ» را به صورت یک حکم تشریعی تفسیر کنیم با این آیه قابل جمع نیست.

خداوند برای این که این هدایت توأم با آگاهی و آزادی انجام گرفته باشد، فرماید:

ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَهِ وَالْمَوْعِظَهِ الْحَسَنَهِ وَجادِلْهُم بِالَّتِى هِىَ أَحْسَنُ؛(2) با حکمت و اندرز نیکو، به راه پروردگارت دعوت نما و با آن ها به روشی که نیکوتر است استدلال و مناظره کن.

اسلام با اصل «لَآ إِكْرَاهَ فِى الدِّينِ» روش تبلیغی و تربیتی خود را بر اساس آزادی افکار و عقاید و احترام متقابل بنیان نهاد. البته درباره افکار و عقایدی که از پایه و اساس باطل می باشد، اسلام به نصیحت اکتفا نمی کند و در صورت لزوم با قدرت با آن برخورد فیزیکی می کند.

۱- ۳۹۴. آل عمران {۳} آیه ۸۵.

۲- ۳۹۵. نحل {۱۶} آیه ۱۲۵.

نکته مهم در این جا این است که معنای «لَآ إِكْرَاهَ فِی الـدِّینِ»، پلورالیسم نیست. ممکن است برخی تصور کننـد - همان گونه که در بعضـی مجلات و کتب این نظریه ابراز شـده - که مقصود، بندگی خداست، حال فرقی بین کلیسا و مسـجد نیست و اگر غیر از این باشد با هدایت عامه خدا سازگار نمی باشد، ولی ما این ایده را باطل می دانیم.

استاد مطهری در نقد تکثر گرایی دینی می نویسد:

درسـت است که در دین، اکراه و اجبـاری نیست: «لَمآ إِكْرَاهَ فِی الـدِّینِ»، ولی این سـخن به این معنـا نیست که دین خـدا در هر زمانی متعـدد است و ما حق داریم هر کـدام را که بخواهیم انتخاب کنیم. چنین نیست، در هر زمان یک دین حق وجود دارد و بس؛ در این زمان اگر کسـی بخواهد به سوی خدا راهی بجوید باید از دستورات دین خاتم الانبیا راهنمایی بجوید. قرآن کریم می فرمایـد: «وَمَن یَبْتَغِ غَیْرَ الْإِسْـلامِ دِیناً فَلَن یُقْبَـلَ مِنْهُ وَهُوَ فِی الْأَخِرَهِ مِنَ الْخاسِـرِینَ»؛(۱) هر کس غیر از اسـلام دینی بجویـد، هرگز از او پـذیرفته نمی شود و او در جهـان دیگر از جمله زیـان کاران خواهـد بود». اگر گفته شود که مراد از اسـلام، دین ما نیست، بلکه منظور تسـلیم خدا شدن است، باید گفت که حقیقت تسـلیم در هر زمانی شکلی داشته است و در این زمان، شکل آن همان دین گرانمایه ای است که به دست حضـرت خاتم الانبیا ظهور یافته است و قهراً کلمه اسلام بر آن منطبق می گردد و بس.(۲)

ص:۲۷۶

۱- ۳۹۶. آل عمران {۳} آیه ۸۵.

۲- ۳۹۷. مجموعه آثار شهید مطهری،ج ۱، ص ۲۵۵.

جهاد ابتدایی، موافق آزادی عقیده

قطعاً هیچ کس نمی تواند بر جهاد دفاعی که هدف آن جلوگیری از هجوم دشمن است، خدشه ای وارد کند؛ ولی در مورد جهاد ابتدایی که «آغاز جنگ از ناحیه مسلمانان» است و فقها با اجازه معصوم علیهم السلام آن را جایز می دانند، برخی آن را منافی آزادی عقیده می دانند، در حالی که جهاد ابتدایی به معنای تحمیل عقیده نیست. علاوه بر آن، با رفع موانع انسان بهتر می تواند بیندیشد و اعتقادات صحیح را قبول کند. از همه مهم تر بعضی از مورخان اسلامی ادعا کرده اند که تاکنون جهاد ابتدایی به معنای واقعی کلمه در تاریخ اسلام رخ نداده و ریشه همه جنگ ها توطئه های علنی و غیر علنی کفار بوده اند.

آیه اللّه جوادی آملی در این باره می نویسد:

جنگ و جهاد ابتدایی، برای تحمیل دین بر مردم نیست، بلکه ستیزی با سران بی منطق کشورهای بی دین و فتنه گر و تبلیغات فریبنده و بی اساس آنان است: «وَقاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ؛(۱) با آنان پیکار کنید تا فتنه (شرک و سلب آزادی) برچیده شود». پس جنگ ابتدایی، نه تنها برای تحمیل عقیده نیست، بلکه موافق آزادی عقیده و برای مهیاسازی آن است. پیامبران الهی همگی پاسداران دل های مردم و شکوفاسازان فطرت آنان هستند: «وَيُثِيروا لَهُم دَفائِنَ الْعُقُول»؛(۲) گنج های پنهان عقل ها را آشکار سازند». مردم امانت های الهی هستند

۱- ۳۹۸. انفال {۸} آیه ۳۹.

۲- ۳۹۹. نهج البلاغه، خطبه اول، بند ۳۷.

که پیامبران از آنان محافظت می کنند. مرحوم علامه طباطبایی قدس سره در این باره تحلیلی دارند که بازگشت جنگ ابتدایی به جنگ دفاعی است.(۱) دستور جنگ ابتدایی برای از میان برداشتن فتنه و آشوب صادر می شود تا به دنبال آن و پس از رفع موانع یعنی سردمداران کفر، فطرتِ اسیر شده مردم آن دیار آزاد شود و سخنِ منطقی دین به صورت «بلاغ مبین» به آنان عرضه شود: «وَما عَلَیْنا إِلَّا الْبَلغُ الْمُبِینُ»(۲).(۳)

تهمتی ناروا به مسلمانان!

هدف اسلام در جهاد ابتدایی، رفع موانع و آماده کردن زمینه هدایت برای دل های پاک است؛ اما مسیحیان همیشه این اتّهام را به مسلمانان وارد کرده اند که اسلام با زور شمشیر پیش رفته است، یعنی مردم در انتخاب عقیده آزاد نبوده اند.

معمولاً هر حکومت و مکتبی که به وسیله زور و قدرت پیش روی می کند، تا آن هنگام که آن نیرو و قدرت را دارد، عقیده مطلوب آن حکومت نیز هست، امّا اوّلاً وقتی فشار برداشته شد باید برود، ولی اکنون قرن هاست که دیگر اثری از شمشیر اسلام و حکومت آن نیست، پس چرا اسلام از بین نرفته است؟ ثانیاً، تا سالیان طولانی در صدر اسلام، هر کس مسلمان می شد، کفار او را به شدت مورد شکنجه و آزار قرار می دادند و از خانه خود بیرون می کردند، با این حال دین

۱- ۴۰۰. المیزان، ج ۲، ص ۶۲.

۲- ۴۰۱. یس {۳۶} آیه ۱۷.

۳- ۴۰۲. ولایت فقیه، ولایت فقاهت و عدالت، ص ۳۴.

اسلام بدون شمشیر در جان و اعماق وجود افراد نفوذ کرد؛ ثالثاً، اگر دیروز اسلام با زور و شمشیر پیش رفت، پس چرا امروز نیز از ترقیات آن کاسته نشده و اسلام در جهان، به خصوص در میان دانشمندان در حال گسترش است؟ رابعاً، جنگ های اسلامی برای گرفتن حکومت بود نه تحمیل دین. وقتی اسلام موفق می شد حکومت آزاد و عادل خود را مستقر کند، آن وقت مردم آزاد بودند که با این حکومت هم عقیده شوند.(۱)

مسئله مورد غفلت خاورشناسان، محتوا و پیام بسیار پرنفوذ سربازان اسلام است که در جان های مردم تحت ستم رسوخ کرده و آنان را به اسلام جذب کرده است، نه شمشیر آنان. هیچ موردی نداریم که احدی را با زور وادار کرده باشند که شهادتین را بگوید، بلکه بعد از فتح، پیام اسلام را به گوش آنان می رساندند:

وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَعْلَمُونَ؛(۲) اگر یکی از مشرکان از تو پناهندگی بخواهد به او پناه ده تا سخن خدا را بشنود (و در آن بیندیشد) پس او را به محلِ امنش برسان، چرا که آنان گروهی ناآگاهند.

در تاریخ روایت شده است که فرمانده لشکریان ایران با لشکر اسلام به فرماندهی سعد بن ابی وقّاص مواجه شد و از او نماینده ای خواست تا ببیند مسلمانان چه می خواهند و چگونه می شود آنان را تطمیع کرد و از جنگ منصرف نمود. سعد و قّاص مردی به اسم زُهْرَه را به سراپرده فرمانده کل قوای

۱- ۴۰۳. دائره المعارف شیعه، ص ۱۳۱.

۲- ۴۰۴. توبه {۹} آیه ۶.

ایران، رستم فرّخزاد، با همه تشریفات و مدال هایش فرستاد. وقتی وارد شد ابتدا فرش های قیمتی را با نوک شمشیرش کنار زد و روی زمین نشست و اجازه نگرفت. وقتی همه تهدیدها و تطمیع ها بیان شد، زهره سر خود را بلند کرد و جمله ای کامل و بسیار پرمحتوا بیان کرد: «نَحنُ قَومٌ بَعَثنا لِنُخرِجَ النّاس مِن عِبادَه اللّهِ الی عِبادَه الْعِباد وَمِن ذُلّ الاَدیان اِلی عِزّ الْاِسلام؛ ما قومی هستیم که برانگیخته شده ایم برای آن که خارج بسازیم مردم را از بندگی بندگان به سوی بندگی خدا، و از پستی ادیان باطل به سوی عزت اسلامی». پس جهاد در اسلام برای رفع استبداد و آزاد کردن جوامع انسانی از قید و بندهاست.(۱)

این کلمات بسیار زیبا و جالب نشان دهنده ذهنیت فرماندهان و سربازان اسلام در جهاد بوده است که چیزی جز رهانیدن و آزادی مردم از قید و بندهای درون و برون نیست. تفسیر این طرز تفکر و تلاش مجاهدان اسلام به عنوان تحمیل عقیده، ظلم بزرگی به تاریخ است.

آزادی مخالفان در اسلام

اسلام در ابتدای ظهور خود با انواع مخالفت ها روبه رو بود. بی شک سخت ترین موضع گیری ها در برابر حق، برخورد معتقدان به عقاید باطل است و اسلام با چنین مواردی فراوان مواجه بوده، در حدّی که در ابتدا همه در برابر آن بودند و پیامبرصلی الله علیه وآله با کمک وحی توانست قدم به قدم مخالفت ها را تحمّل کند و یکی یکی پاسخ دهد، برای مثال قرآن مخالفان معاد را به چهار دسته تقسیم کرده است:

۱- ۴۰۵. وحدت و آزادی، ص ۵۶.

۱. آنان که معاد را محال دانستند؛ ۲. افرادی که بعید می شمردند؛ ۳. کسانی که شک داشتند؛ ۴. گروهی که از روی لجاجت و عناد مخالفت می کردند. قرآن به شکل های مختلف به آرای مخالفان پاسخ گفته است. شاید در هیچ کتاب آسمانی به اندازه قرآن، نظرات، سؤالات و مخالفت های معاندان با اسلام، حتی در اساسی ترین مسائل دینی نظیر خدا و قیامت طرح نشده باشد. قرآن به نحوی منطقی اظهارات را مطرح کرده و با پاسخ گویی به انتقادات و سؤالات منکران، انسان ها را به تعمق و تفکر در آن ها فرا خوانده و از وجدان و فطرت آن ها برای قضاوت، استمداد طلبیده است. به تعبیر استاد شهید مطهری، در اندیشه دینی منطقه ممنوعه ای که عقل و تدبر انسان اجازه ورود به آن و کند و کاوی عالمانه در آن را نداشته باشد وجود ندارد. ایشان درباره ممنوعیت از نشر کتاب های گمراه کننده می گوید:

من کتاب ها را از ابتدا دو دسته کردم؛ یکی کتاب هایی که ولو ضد دین، ضد اسلام و ضد خدا هستند ولی بر یک منطق و یک طرز تفکر خاص استوارند یعنی واقعاً کسی به یک طرح و به یک فکر خاص رسیده و با نوشتن کتاب، آن طرز فکر را عرضه می دارد، از این نمونه ها، زیاد دیده می شوند، یعنی هستند بعضی افرادی که بر ضد خدا و بر ضد اسلام و بر ضد پیغمبر حرف می زنند، ولی در حرف خودشان صداقت دارند، یعنی این گونه فکر می کنند به همین دلیل راه مبارزه با این گروه ارشاد است و هدایت و عرضه کردن منطق صحیح.(۱)

اصولاً رونق بعضی از مکاتب موجود دنیا از جهل و عدم آگاهی مردم است،

۱- ۴۰۶. رابطه دین و آزادی، ص ۱۸۳.

ولی برعکس اسلام رشد و موفقیتش در صورتی است که مردم از علم بهره مند باشند.

استاد شهید مطهری می نویسد:

مکاتبی که به ایـدئولوژی خود باورمندنـد طرفـدار آزادی تفکر برای همه انسان هاینـد و هیچ گونه محدودیتی را – حتی برای مخالفانشان – ایجاد نمی کننـد. هر مکتبی که به ایدئولوژی خود ایمان و اعتقاد و اعتماد داشـته باشد ناچار باید طرفدار آزادی تفکر، انـدیشه باشـد و برعکس هر مکتبی که ایمان و اعتقادی به خود نـدارد جلوی آزادی اندیشه و آزادی تفکر را می گیرد. این گونه مکاتب ناچارند مردم را در یک محدوده خاص فکری نگه دارند و از رشد افکارشان جلوگیری کنند.

ایشان در ادامه می گوید:

شما کسـی در تاریخ عالم دیده اید که در مملکتی که همه مردمش احساسات مذهبی دارند به غیر مذهبی ها آن اندازه آزادی بدهنـد که بیاینـد در مسـجد پیامبر یا در مکه بنشـینند و حرف خودشان را آن طور که دلشان می خواهـد بزننـد و خدا را انکار کننـد و منکر پیامبری پیامبر بشونـد، نماز و حـج و ... را انکار کننـد و بگوینـد ما این ها را قبول نـداریم، اما معتقـدان مذهب با نهایت احترام با آن ها برخورد کنند.(۱)

ص:۲۸۲

۱– ۴۰۷. پیرامون انقلاب اسلامی، ص ۷۱.

بخش چهارم : اشکالات و پاسخ آن ها

اشاره

ص:۲۸۳

فصل اوّل :جایگاه اختیار انسان در مسئله هدایت و ضلالت از دیدگاه قرآن

مقدمه

سؤالی در اینجا مطرح می شود و آن این است که جایگاه اختیار انسان در مسئله هدایت و ضلالت از دیدگاه قرآن کجاست؟

برای پاسخ به این سؤال، ابتدا لازم است مفهوم سه واژه ذیل تعریف و تبیین شود:

۱. اختیار: اختیار به معنای آزادی می باشد و مقصود از آن در این جا، آزادی تکوینی است. با توجه به بررسی کامل از مسئله اختیار در بخش اول، حال این سؤال مطرح است که جایگاه این توانایی (اختیار) در موضوع هدایت و ضلالت چگونه می باشد.

۲.هدایت: «الهدایه دلالهٌ بلطف؛(۱) هدایت عبارت است از آن نوع راهنمایی که همراه با لطف باشد». بر اساس همین معنا، فردی که راهنمایی می کند و پیشاپیش حرکت می نماید را «هادی» می گویند.

ص:۲۸۵

۱- ۴۰۸. معجم مفردات الفاظ القرآن، ص ۵۳۶.

هـدایت اصالتاً به دلالـت بر خیر، صواب، طریق حق و کمـال، و مجـازاً به دلالـت به سوی شـر و فساد، اطلاق می گردد. علامه طباطبایی در تفسیر آیه «وَأَمّا ثَمُودُ فَهَدَيْناهُمْ فاسْتَحَبُّوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى (۱) به همین حالت مجازی اشاره کرده است.(۲)

۳. ضلالت: «الضلال و الضلاله: ضد الهدی و الرشاد»(۳) و «الضلال العدول عَن طَرِیق المُستَقیم وَیضاده الهِدایَه».(۴)

در آیـات زیـادی از قرآن مشـتقات این مـاده به کـار رفته است و در همه این آیـات، معنای مشترک و اصـیلی که مقابل معنای هدایت قرار دارد، همان گسسـتن و انحراف از طریق حق است که این انحراف گاهی به صورت خطاست: «إِنَّ أَبانا لَفِی ضَلالٍ مُّبِینٍ»(۵) و گـاه بـا بطلاـن اعمال: «أَضَلَّ أَعْمالَهُمْ»،(۶) گـاهی در نسـیان: «فَعَلْتُهـا إِذاً وَأَنا مِنَ الضَّآلِّینَ»(۷) و گـاه نیز در محبت مفرط به چیزی است: «إِنَّکَ لَفِی ضَلٰلِکَ الْقَدِیمِ».(۸)

تفـاوت هـدایت و ضـلالت با «رشـد» و «غی»: در قرآن کلمات متقابل متعـددی به کار رفته است؛ از جمله دو مورد فوق است. علامه طباطبایی در باره این مفاهیم می نویسد:

۱- ۴۰۹. فصلت {۴۱} آیه ۱۷.

۲- ۴۱۰. المیزان ، ج ۱۷، ص ۳۷۷.

۳- ۴۱۱. لسان العرب، ج ۱۱، ص ۳۹۰.

۴- ۴۱۲. معجم مفردات الفاظ القرآن، ص ۴۰۶.

۵- ۴۱۳. یوسف {۱۲} آیه ۸.

۶- ۴۱۴. محمد {۴۷} آیه ۱.

۷- ۴۱۵. شعراء {۲۶} آیه ۲۰.

۸- ۴۱۶. یوسف {۱۲} آیه ۹۵.

رشـد یعنی یافتن راهکار و جاده مسـتقیم و «غی» مقابل آن است؛ بنابراین رشـد و غی، اعم از هدی و ضـلال است، زیرا هدی، چنـان که گفته انـد، عبـارت است از یـافتن راهی که به منزل می رسـد و ضـلال عبارت است از نیافتن آن، و ظاهراً یافتن جاده مسـتقیم از مصادیق همان معنای اول یعنی یافتن راه کار است؛ زیرا یافتن راه کار نسبت به راه پیما این است که جاده مستقیم را پیش گیرد و از آن دور نشود.(۱)

اقسام هدایت در قرآن

۱. ان تکون بمعنی الـدلاله و الارشاد: خداونـد خود را متعهـد دانسـته است که همه انسان ها را به سوی تکالیف شان راهنمایی کند: «إِنّا هَدَیْناهُ السَّبِیلَ إِمّا شاکِراً وَإِمّا کَفُوراً؛(۲) ما راه را به او نشان دادیم، خواه شاکر باشد (و پذیرا گردد) یا ناسپاس».

۲. ان یکون بمعنی زیاده الالطاف التی بها یثبت علی الهدی: «وَالَّذِینَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًی؛(۳) و کسانی که در مسیر هدایت گام بردارند خداوند آنان را کمک و یاری می کند و در مسیر هدایت قدوم آنان را تثبیت می کند».

۳. ان یکون بمعنی الاثابه: «یَهْدِیهِمْ رَبُّهُم بِإِیمانِهِمْ تَجْرِی مِن تَحْتِهِمُ الْأَنْهارُ فِی جَنّاتِ النَّعِیمِ؛(۴) پروردگارشان آن ها را در پرتو ایمانشان هـدایت می کنـد؛ از زیر (قصـرهای) آن ها در باغ های بهشت، نهرها جاری است». خداونـد به دلیل ایمانشان به آنان اجر و ثواب می دهد.

۱- ۴۱۷. المیزان، ج ۲، ص ۳۴۲.

۲- ۴۱۸. انسان {۷۶} آیه ۶.

۳- ۴۱۹. محمد {۴۷} آیه ۱۷.

۴- ۴۲۰. یونس {۱۰} آیه ۹.

۴.الحکم بالهـدایه: «وَمَن يَهْدِاللَّهُ فَهُوَالْمُهْتَدِ؛(۱)هر کس را خـدا هـدایت کنـد، هدایت یافته واقعی اوست». کسـی که خدا او را هدایت نموده و به خاطر کارهای نیکش او را در این راه تثبیت کرده است، خدا چنین کسی را هدایت یافته قلمداد می کند.

۵. ان تکونَ بمعنی جَعْلُ الْانسان مُهتدیاً بأن یَخلق الهِدایَه فیه: «رَبُّنا الَّذِی أَعْطی کُلَّ شَیْ ءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَی (۲) پروردگار ما همان کسـی است که به هر موجودی، آنچه را لازمه آفرینش او بوده است داده، سـپس هـدایت کرده»، و این همان هدایتی است که خداوند در درون اشیا قرار داده تا آنان را به حرکت درآورد.

شایـان ذکر است که خـدای متعـال قسم اوّل و پنجم را برای همه قرار داده است، ولی آن سه مورد میـانی را مخصوص مؤمنان دانسـته است، زیرا این مؤمنان هسـتند که خـدا آنان را تثبیت می کنـد و از روی لطف، ایمان و طاعات آنان را زیاد می کنـد و حکم به هدایت آنان می نماید.

هدایت از ناحیه خدا

هـدایت تنها از ناحیه خـدای متعال است و در آن احدی با او شـریک نیست و جز او به هیچ کس دیگر منتسب نمی شود، مگر به تبع او. همچنان که خود او در قرآن مجید خطاب به پیامبر گرامی اش فرمود: «إِنَّکَ لَا تَهْدِی مَنْ أَحْبَبْتَ وَلکِنَّ اللَّهَ یَهْدِی مَن یَشَآءُ؛(۳) تو نمی توانی کسی را که دوست داری هدایت کنی، ولی خداوند هر کس را بخواهد هدایت می کند».

۱- ۴۲۱. اسراء {۱۷} آیه ۹۷.

۲- ۴۲۲. طه {۲۰} آیه ۵۰.

۳- ۴۲۳. قصص {۲۸} آیه ۵۶.

این مطلب مستلزم جبر و اضطرار نیست، که بنده دخالتی در آن نداشته باشد، بلکه مقدمات آن به اختیار خود عبد است: «وَالَّذِینَ جاهَدُو افِینا لَنَهْدِیَنَّهُمْ سُبُلَنا وَإِنَ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِینَ؛(۱) و آن ها که در راه ما (با خلوص نیّت) جهاد کنند، قطعاً به راه های خود، هدایتشان خواهیم کرد و خداوند با نیکوکاران است». براساس این آیه، هدایت الهی طریقی است در دسترس خود انسان و آن طریق عبارت است از احسان در عمل که اگر احسان کند، خدا با اوست و نمی گذارد گمراه شود.

در مقابل، آن هایی هستند که ضلالت بر آنان ثابت و لازم شده است و این ضلالتی است که خود انسان به سوء اختیارش برمی گزیند، نه آن ضلالتی که خدا به عنوان مجازات آدمی را بدان مبتلا می سازد، به دلیل این که درباره آن، تعبیر به اثبات و لزوم کرده و در آیه بعدی این ضلالت را به خود نسبت داده و فرموده است: «فَإِنَّ اللَّهَ لَا یَهْدِی مَن یُضِلُّ؛(۲) خدا کسی را که گمراه ساخت، هدایت نمی کند». پس معلوم می شود قبلاً ـ ضلالتی بوده که خدا آن را اثبات و لازم کرده و به خود نسبت داده، و فرموده: «فَمِنْهُم مَّنْ هَدَی اللَّهُ وَمِنْهُم مَّنْ حَقَّتْ عَلَیْهِ الضَّلالَهُ؛(۳) خداوند گروهی را هدایت کرد و گروهی ضلالت و گمراهی دامانشان را گرفت» و این همان ضلالت ذاتی است.(۴)

۱- ۴۲۴. عنکبوت {۲۹} آیه ۶۹.

۲- ۴۲۵. نحل {۱۶} آیه ۳۷.

۳- ۴۲۶. همان، آیه ۳۶.

۴- ۴۲۷. المیزان، ج ۱۲، ص ۲۴۳.

شناخت انسان

از دیـدگاه دین، انسان حیوان بالفعل و اما انسان بالقوه به دنیا می آیـد؛ بدنش با تغذیه رشد می کند و با ورزش و کار نیرومند می شود و روحش (که انسانیتش به آن است) با ایمان و عمل صالـح و اختیاری رشـد می کنـد و به کمال می رسـد. رابطه بین کمال و اعمال اختیاری ضروری است و امکان ندارد انسان بدون آن به کمال انسانی نایل آید.

قرآن با تأکید می فرماید که برای انسان بهره ای جز سـعی و کوشـش خودش نیست: «لَّیْسَ لِلْإِنسانِ إِلَّا ما سَعی (۱) برای انسان بهره ای جز سـعی و کوشـش او نیست». مراد از سـعی همـان کوشـش در عبادت و طاعت است که غایت خلقت و هـدایت می باشد.

پس کمـال انسـان از راه افعـال اختیـاری اوست و فعـل اختیاری دو سویه می باشـد: یک سو به بـدی و یک سو به خوبی؛ یک طرف هوای نفس و طرف دیگر عشق به خـدا. این جاست که هـدایت معنا پیدا می کند. اگر فقط یک راه بود، دیگر هدایت و ضلالت مفهوم نداشت، زیرا گناهی متصور نبود تا طاعتی محقق شود.

هادی و مضلّ از نظر قرآن

بـا توجه به سؤال ابتـدای فصـل، مـا در پی تبیین جایگـاه اختیـار انسـان از دیـدگاه قرآن هستیم، لـذا بایـد ابتـدا آیات مربوط به موضوع را بررسـی کنیم تا ببینیم قرآن بر حسب ظاهر، هدایت و ضـلالت را به چه کسـی نسـبت می دهد، با جمع بندی آیات، موقعیت انسان را در این خصوص روشن کنیم.

۱- ۴۲۸. نجم {۵۳} آیه ۳۹.

از آن جا که نظام فکری و فرهنگی ما مبتنی بر توحید افعالی و اعتقاد به قاعده «لا مُؤَثِّرَ فی الْوُجُود إِلّا اللَّهُ» می باشد، شکی نیست که هرگونه تأثیر و تأّثر و فعل و انفعال و فعلیت و فاعلیتی از جانب خداست، در نتیجه بازگشت هدایت و ضلالت انسان و سایر موجودات نیز مثل هر فعل دیگر، به علی است که مبدئیت هر تأثیری و تأثّر از اوست، اما از آن جا که در قرآن کریم گاهی هدایت و ضلالت به خدا منتسب شده و گاه به قرآن و انبیا و در پاره ای از آیات بحث از مشیت و خواست انسان به میان آمده و گاه از ضلالت به وسیله شیطان سخن به میان رفته است، [باید] جایگاه هر یک را مشخص کرد.(۱)

هادیان قرآنی

در قرآن کریم آیات فراوانی در این خصوص وجود دارد:

۱. خداوند:

«بَلِ اللَّهُ یَمُنُّ عَلَیْکُمْ أَنْ هَداکُمْ لِلْإِیمانِ إِن کُنتُمْ صادِقِینَ؛(۲) بلکه خداوند بر شما منت می نهد که شما را به سوی ایمان هدایت کرده است».

۲. قرآن:

«شَهْرُ رَمَضانَ الَّذِی أُنزِلَ فِیهِ الْقُرْآنُ هُدًی لِّلنّاسِ وَبَیِّناتٍ مِّنَ الْهُدَی وَالْفُرْقانِ؛(۳) ماه رمضان آنچنان است که قرآن، برای راهنمایی مردم و نشانه های

۱- ۴۲۹. هدایت و ضلالت در قرآن، کلام و فلسفه، ص ۱۱۰.
۲- ۴۳۰. حجرات {۴۹} آیه ۱۷.
۳- ۴۳۱. بقره {۲} آیه ۱۸۵.

هدایت و فرق میان حق و باطل در آن نازل شده است».

۳. انبیاعلیهم السلام:

«...فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ؛(۱) پس به هدایت آنان اقتدا کن».

۴. ائمّه علیهم السلام:

«وَجَعَلْناهُمْ أَئِمَّهً یَهْدُونَ بِأَمْرِنا وَأَوْحَیْنا إِلَیْهِمْ فِعْلَ الْخَیْرَاتِ؛(۲) آنان را پیشوایانی قرار دادیم که به فرمان ما (مردم را) هدایت می کردند».

گمراه کنندگان از دیدگاه قرآن

مقدمه

قبل از بررسی و جمع بندی آیات هدایت، آیاتی را که مسئله ضلالت و ضلال را متذکر شده اند، بیان می کنیم:

۱. خداوند:

«کَذَلِکَ یُضِلُّ اللَّهُ مَن یَشَآءُ وَیَهْدِی مَن یَشَآءُ؛(۳) این گونه خداوند هر کس را بخواهد گمراه می سازد و هر کس [را که] بخواهد هدایت می کند».

۲. شیطان:

«وَلَأُضِلَّنَّهُمْ وَلَأُمَنِّیَنَّهُمْ وَلَآمُرَنَّهُمْ...؛(۴) [شیطان گفت و آن ها را گمراه می کنم و به آرزوها سرگرم می سازم و به آنان دستور می دهم...».

«هذَا مِنْ عَمَلِ الشَّیْطانِ إِنَّهُ عَدُوٌّ مُّضِلٌّ مُّبِینٌ؛(۵) این (نزاع شما) از عمل

۱- ۴۳۲. انعام {۶} آیه ۹۰.

۲- ۴۳۳. انبیاء {۲۱} آیه ۷۳.

۳- ۴۳۴. مدثر {۷۴} آیه ۳۱.

۴- ۴۳۵. نساء {۴} آیه ۱۱۹.

۵- ۴۳۶. قصص {۲۸} آیه ۱۵.

شیطان بود که او دشمن و گمراه کننده آشکاری است».

۳. بعضی از انسان ها:

«...قالَتْ أُخْراهُمْ لِأُولَیاهُمْ رَبَّنا هَؤُلَآءِ أَضَلُّونا فَاتِهِمْ عَذَاباً ضِعْفاً مِّنَ النّارِ...؛(۱) گروه پیروان درباره پیشوایان خود می گویند که خداوندا این ها بودند که ما را گمراه ساختند، پس کیفر آنان را از آتش دو برابر کن.

۴. هوای نفس:

«...وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَی فَیُضِلَّکَ عَنْ سَبِیلِ اللَّهِ...؛(۲) و از هوای نفس پیروی مکن که تو را از راه خدا منحرف می سازد».

اسباب هدایت و ضلالت

چنان که اشاره شد، با توجه به «توحید افعالی» ما معتقدیم «لا مُوَثِّرَ فِی الْوُجودِ إِلّا اللَّهَ»؛ هدایت و ضلالت از جانب خداوند متعال است، اما این بدین معنا نیست که برخی بدون مقدمه و بدون عوامل و اسباب خاص هدایت شوند و برخی دیگر گمراه گردند، بلکه از نظر قرآن کریم، در اثر زمینه سازی هایی که خود فرد یا فرد دیگری انجام می دهد و قرآن آن ها را بیان کرده، هدایت یا گمراهی به دست می آید.

پس باتوجه به بیان قرآن و سخنان پیامبر و ائمه علیهم السلام در هدایت و ضلالت الزام و اجباری نیست و این خودِ انسان است که به استقبال هدایت یا ضلالت می رود.

۱- ۴۳۷. اعراف {۷} آیه ۳۸.

۲- ۴۳۸. ص {۳۸} آیه ۲۶.

الف) عوامل هدایت

استاد جعفر سبحانی عوامل هدایت را از دیدگاه قرآن کریم چنین بر شمرده است:

۱. ایمان و اعتقاد به خداوند:

«فَأَمّا الَّذِینَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَاعْتَصَمُوا بِهِ فَسَیُدْخِلُهُمْ فِی رَحْمَهٍ مِّنْهُ وَفَضْلٍ وَیَهْدِیهِمْ إِلَیْهِ صِرَطاً مُّسْتَقِیماً؛(۱) خداوند کسانی را که به او ایمان آورده و اعتصام ورزند، مشمول فضل و رحمت خود قرار داده و به صراط مستقیم هدایتشان می کند».

۲. ایمان و عمل صالح:

«إِنَّ الَّذِینَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصّالِحاتِ یَهْدِیهِمْ رَبُّهُم بِإِیمانِهِمْ؛(۲) خداونـد کسانی را که ایمان آورده و عمل صالح انجام دهند، به وسیله ایمانشان هدایت می کند».

۳. پیروی از رضای خداوند:

«قَدْ جَآءَکُم مِّنَ اللَّهِ نُورٌ وَکِتابٌ مُّبِینٌ یَهْدِی بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ؛(۳) از جانب خداوند برای شما نور (پیامبر) و کتابی (قرآن) آشکار آمد، خداوند به وسیله آن کسانی را که رضای او برگزیدند هدایت می کند».

۴. مجاهده در راه خداوند:

«وَالَّذِینَ جاهَدُوا فِینا لَنَهْدِیَنَّهُمْ سُبُلَنا؛(۴) کسانی را که در راه ما جهاد نمودند به راه خود هدایت می کنیم».

۱- ۴۳۹. نساء {۴} آیه ۱۷۵.

۲- ۴۴۰. یوسف {۱۲} آیه ۹.

۳- ۴۴۱. مائده {۵} آیه ۱۵ – ۱۶.

۴- ۴۴۲. عنکبوت {۲۹} آیه ۶۹.

۵. اِنابَه و تضرُّع به سوی خداوند:

«اللَّهُ یَجْتَبِی إِلَیْهِ مَن یَشَآءُ وَیَهْدِی إِلَیْهِ مَن یُنِیبُ؛(۱) خداوند هر کس را بخواهد برای خود برمی گزیند و کسانی را که به درگاه او انابه و تضرّع نمایند، به سوی خود هدایت می کند».(۲)

از راه عوامل ذکر شده می توان هدایت الهی را جذب کرد و خویش را مورد لطف پروردگار متعال قرار داد و در این راه خود را چنان پیش برد که به تعبیر بعضی عرفا به عصمت اختیاری رسید؛ چنان که قرآن می فرماید:

وَلکِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَیْکُمُ الْإِیمانَ وَزَیَّنَهُ فِی قُلُوبِکُمْ وَکَرَّهَ إِلَیْکُمُ الْکُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْیانَ أُولَئِکَ هُمُ الرَّاشِدُونَ؛(۳) ولی خداوند ایمان را محبوب شما قرار داده و آن را در دل هایتان زینت بخشیده و (به عکس) کفر و فسق و گناه را منفورتان قرار داده است و کسانی که دارای این صفاتند هدایت یافتگانند.

با توجه به آیات ذکر شده، روشن می شود که این گونه عنایات خدا، نتیجه تلاش های یک بنده در راه رضای الهی است.

ب) عوامل زمینه ساز ضلالت

۱. دوستی با دشمنان خدا:

«یاأَیُّها الَّذِینَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّی وَعَدُوَّکُمْ أَوْلِیَآءَ...وَمَن یَفْعَلْهُ مِنکُمْ

۱- ۴۴۳. شوری {۴۲} آیه ۱۳.

۲- ۴۴۴. جبر و اختیار، ص ۱۵۷.

۳- ۴۴۵. حجرات {۴۹} آیه ۷.

فَقَدْ ضَلَّ سَوَآءَ السَّبِيلِ؛(۱) ای کسانی که ایمان آورده اید، دشمن من و دشمن خودتان را دوست نگیرید... هرکس از شما چنین کاری کند، از راه راست گمراه شده است».

۲. پیروی جاهلانه:

«وَقالُوا رَبَّنا إِنّا أَطَعْنا سادَتَنا وَكُبَرَآءَنا فَأَضَلُّونا السَّبِيلَا؛(۲) و می گویند که پروردگار ما، از سران و بزرگان خود اطاعت کردیم لذا ما را گمراه ساختند».

۳. پیروی از هوای نفس:

«وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ؛(۳) و از هوای نفس پیروی مکن که تو را از راه خدا منحرف می سازد».

۴. اکثریت را ملاک قرار دادن:

«وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ؛(۴) اگر از بیشتر آنان که روی زمینند، پیروی کنی تو را از راه خدا گمراه می کنند، [زیرا] آنان از گمان پیروی می کنند و تخمین و حدس [واهی] می زنند».

۵. شرک:

«وَمَن يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلالاً بَعِيداً؛(۵) و هر کس برای خداوند همتایی قرار دهد در گمراهی دوری افتاده است».

۱- ۴۴۶. ممتحنه {۶۰} آیه ۱.

۲- ۴۴۷. احزاب {۳۳} آیه ۶۷.

۳- ۴۴۸. ص {۳۸} آیه ۲۶.

۴- ۴۴۹. انعام {۶} آیه ۱۱۶.

۵- ۴۵۰. نساء {۴} آیه ۱۱۶.

اضلال الهی و اقسام آن در قرآن

طبرسی در مجمع البیان آیات ضلال که ضلالت را به خدا نسبت داده اند، به چهار دسته تقسیم کرده است:

۱. «تَشدِیدُ الْإِمْتَحانِ الَّذِی یَقُولُ عِنْدَهُ الضَّلال...»؛ خداوند بندگانش را در دنیا سخت امتحان می کند و لذا خیلی به سبب امتحان خداوند مردود شده و گمراه می شوند؛

۲. «وَقَدْ یَکُونُ الضَّلالُ بِمَعْنَی التَّخلِیَهِ عَلی جَهتَهِ الْعُقُوبَهِ...»؛ خداوند گاهی به علت این که بنده ای زیاد گناه می کند، او را به خودش وامی گذارد و لطف و رحمت خود را شامل حال او نمی کند و این سبب ضلالت بیشتر برای بنده معصیت کار می شود.

این همان مطلبی است که علامه طباطبایی در المیزان آن را ضلالت مجازاتی می نامد. خلاصه این که در صورت ادامه گناه، استعداد هدایت را از دست خواهد داد که در این صورت خدا عنایت خود را از او سلب می کند و همین باعث ضلالت بیشتر او خواهد شد؛

۳. «وَقَدْ یَکُونُ الضَّلالُ بِمَعْنَی التَّسْمِیَهِ بِالضَّلالِ وَالْحُکْمِ بِهِ»؛ گاهی اضلال به معنای حکم کردن به گمراهی افراد و نام بردن گمراهان می باشد. که البته حکم کردن به گمراهی و یا کفر یک فرد یا یک قوم، به معنای گمراه کردن و کافر کردن نیست؛

۴. «وَقَدْ یَکُونُ الضَّلالُ بمَعْنَی الْاهلاک و الْعَذاب والتَّدمیر ومِنه قَولِهِ تَعالی «إِنَّ الْمُجْرِمِینَ فِی ضَلالٍ وَسُعُرٍ»؛ و گاهی اضلال به این معناست که خدا مجرمان را عذاب می کند.(۱)

۱- ۴۵۱. مجمع البیان، ج ۱، ص ۶۸.

بنابراین تقسیم بندی، باید تمام آیات مربوط به اضلال را به یکی از این چهار قسم منطبق ساخت و صحیح نیست که اضلال را به معنای اصطلاحی آن، به طور مستقیم به خداوند متعال نسبت دهیم، زیرا با اساس آموزه های قرآنی در تضاد است.

جایگاه اختیار انسان در مسئله هدایت و ضلالت

آیات متعددی در قرآن ضلالت انسان را به خدا اسناد می دهد، مانند:

فَإِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِي مَن يَشَآءُ فَلَا تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسَرَاتٍ؛(1) خداوند هر کس را بخواهد گمراه می سازد و هر کس را که بخواهد هدایت می کند پس جانت به خاطر شدت تأسف بر آنان از دست نرود.

«مَن يَشَإِ اللَّهُ يُضْلِلْهُ وَمَن يَشَأْ يَجْعَلْهُ عَلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ؛(2) هر کس را خدا بخواهد [و مستحق بداند] گمراه می کند، و هر کس را که بخواهد [و شایسته بداند] بر راه راست قرار خواهد داد.

با توجه به اساس رسالت انبیا و کتب آسمانی که ذات و ماهیت آن، مبتنی بر اصل هدایت و انذار مخاطبان است، به هیچ وجه نمی توان این اسنادها را بر حسب ظاهر آن پذیرفت، لذا باید به تحلیل صحیح این آیات بپردازیم و الاّ در تضاد آشکار با بسیاری از آیات قرآن خواهد بود؛ برای مثال چهار آیه مشابه - هم در لفظ و هم در معنا - که هدف رسالت از دیدگاه قرآن را بیان می کنند، با آیات

ص:298

1- 452. فاطر {35} آیه 8.

2- 453. انعام {6} آیه 39.

مورد بحث متضاد می شود؛ از جمله آیه دوم سوره جمعه است:

هُوَ الَّذِی بَعَثَ فِی الْأُمِّیِّینَ رَسُولاً مِنْهُمْ یَتْلُوا عَلَیْهِمْ آیاتِهِ وَیُزَکِّیهِمْ وَیُعَلِّمُهُمُ الْکِتابَ وَالْحِکْمَهَ وَإِن کانُوا مِن قَبْلُ لَفِی ضَلالٍ مُّبِینٍ؛(۱) او کسی است که در میان جمعیت درس نخوانده رسولی از خودشان برانگیخت که آیاتش را بر آن ها می خواند و آن ها را تزکیه می کند و به آنان کتاب (قرآن) و حکمت می آموزد، هر چند پیش از آن در گمراهی آشکاری بودند.

لطف، عدل و قدرت خداوند و تأکیدات فراوان او برای راهنمایی بشر به خوبی روشن می سازد که آیات مورد بحث باید با دقت و با توجه به اصول مسلم دینی و قرآنی تفسیر شوند. مفسران در تفسیر این گونه آیات به روش های مختلفی دست یازیده اند که به بعضی از آن ها اشاره می کنیم.

علامه طباطبایی در باره نوزده آیه اول سوره بقره که در مورد متّقین، کفّار و منافقین است، بیان جامعی دارد که بسیاری از محققان آن را پذیرفته اند. در اینجا بخشی از آن را ذکر می کنیم:

متّقین محفوف به دو هدایتند: یکی هدایت اولی که به سبب آن متقی شدند و یک هدایت ثانوی که خدای سبحان به پاس تقوایشان کرامت فرموده است. در این صورت (و با این تفسیر) مقابله بین متقین که گفتیم دارای دو هدایت است، با کفار و منافقین درست می شود، چون کفار هم دارای دو ضلالت و منافقین دارای دو کوری

۱- ۴۵۴. جمعه {۶۲} آیه ۲.

هستند: یکی ضلالت و کوری اول که باعث اوصاف خبیثه آنان از کفر و نفاق و غیره شد، دوم ضلالت و کوری که ضلالت و کوری اولشان را بیشتر کرد؛ اولی را به خود آنان نسبت می دهـد و دومی را به خودش که به عنوان مجازات دچار ضـلالت و کوری بیشتری شدنـد، اسـناد داد و در خصوص کفـار فرمود: «خَتَمَ اللَّهُ عَلَی قُلُوبِهِمْ وَعَلَی سَمْعِهِمْ وَعَلَی أَبْصارِهِمْ غِشاوَهٌ»؛(۱) مهر بر دل ها زدن را به خودش نسبت داده، ولی پرده بر گوش و چشم داشتن را به خود کفار نسبت داده و فرموده: خدا مهر بر دل هایشان زده، و بر گوش ها و چشم هایشان پرده است.(۲)

قرآن همان طور که در آیه «أُولَئِکَ عَلَی هُدًی مِّن رَّبِّهِمْ ...» به دو هدایت اشاره فرموده، و در آیه «خَتَمَ اللَّهُ عَلَی قُلُوبِهِمْ...»، دو ضلالت را برای کفار یادآوری می کنـد و در مرحله سوم در بحث منافقان دو مرض و بیماری را برای آنان ذکر می کنـد: «فِی قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضاً»، مرض اوّل را به خودشـان نسـبت داده و دومی را به عنوان کیفر الهی یاد می کنـد. این هم به صورت قطع عنایت و لطف الهی خواهد بود.

آیات زیادی برداشت فوق را تقویت می کند؛ مثل آیاتی که به سبک و سیاق این آیه شریفه است:

یُضِلُّ بِهِ کَثِیراً وَیَهْدِی بِهِ کَثِیراً وَما یُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفاسِقِینَ؛(۳) (آری) خدا جمع زیادی را با آن گمراه و گروه بسـیاری را هدایت می کند، ولی تنها فاسقان را با آن گمراه می سازد.

ص:۳۰۰

۱- ۴۵۵. بقره {۲} آیه ۷.

۲- ۴۵۶. المیزان، ج ۱، ص ۸۳.

۳- ۴۵۷. بقره {۲} آیه ۲۶.

بـا توجه به این که در ادبیات عرب گفته می شود که وصف مُشعر به علیت است، این معنا را روشن می کنـد که فرد در انجام گناه آزاد و مختار است، اما در صورت پرده دری و ارتکاب فسق، خدا او را مجازات و گمراه می کند.

آیه دیگر در سوره «صـف» می فرمایـد: «فَلَمّـا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ؛(۱) هنگـامی که آن هـا از حق منحرف شدنـد، خـداوند قلوبشان را به انحراف بیشتر می کشاند».

راغب اصفهانی در مفردات ذیل این آیه می نویسد: «لَمّا فارَقُوا الْإِسْتِقامَه عامِلَهُم بِذلِك؛(۲) زمانی که از استقامت در راه ثواب منحرف شدند، خداوند نیز قلوب ایشان را از حق منحرف تر خواهد نمود».

ماده «زیغ» به معنای منحرف کردن از استقامت است که لازمه این، انحراف از حق به باطل است.

زاغه کردن خـدای تعـالی به این است که رحمت خود را از صاحبان [دل های این چنینی دریغ داشـته، هـدایت خود را از آنان قطع کند، چون از تعلیل، (جمله آخر آیه) این معنا به خوبی اسـتفاده می شود، برای این که ازاغه خدا را تعلیل کرده به هدایت نکردن، البته بایـد تـوجه داشت این زاغه ابتـدایی نیست، بلکه بر سبیـل مجـازات است، زیـغ خـود آنـان را تثـبیت کردن است، همچنان که گمراه کردن خدا هم هیچ وقت ابتدایی نیست، [و] از جمله آخر این آیه: «یُضِلُّ بِهِ کَثِیراً وَیَهْدِی بِهِ کَثِیراً وَما یُضِـلُّ بِهِ إِلَّا الْفاسِقِینَ»؛(۳) به خوبی استفاده

ص:۳۰۱

۱- ۴۵۸. صف {۶۱} آیه ۵.

۲- ۴۵۹. معجم مفردات الفاظ القرآن، ص ۲۲۳.

۳- ۴۶۰. بقره {۲} آیه ۲۶.

می شود که گمراه کردن فاسقان به وسیله قرآن از باب مجازات فاسقان به خاطر فسق شان است.(۱)

از ساحت مقدس خدای متعال به دور است که انسان ها را بدون جرم گمراه و مجازات کند؛ این انسان است که گاهی با انجام گناهانی، خود را مستحق مجازات خدای متعال می کند و هدایت نکردن خدا از جمله مجازات های سخت الهی است.

آزادی در هدایت و ضلالت از دیدگاه عقل

در خصوص آیات هدایت و ضلالت و آزادی انسان در این راه به خوبی می توان از براهین و استدلالات عقلی و فلسفی استفاده نمود و بحثی عمیق را ارائه کرد؛ برای تبیین مسئله، به توضیح زیر دقت کنید:

خدا مالکیت مطلقه دارد و حق دارد هر نوع تصرفی در ملک خود بکند، این تعرف تصرفی است از مالک حقیقی و در مملوک واقعی، و از سوی دیگر می بینیم که خدای تعالی خود را در مقام تشریع و قانون گذاری قرار داده و در این قانون گذاری خود را عیناً مانند یکی از عقلا به حساب آورده که کارهای نیک را نیک می داند و بر آن مدح و شکر می گذارد و ... و این در حقیقت امضای روش عقلا در مجتمع انسانی است و همچنین اساس احکام شرعی که خدا مقنن آن نیز است، از جمله احکام عقلا این است که هر عملی باید مُعلّل به اغراض و مصالح عقلانی باشد وگرنه نکوهیده است و باز یکی دیگر از احکام عقلاً این است که امر و نهی را تنها متوجه افراد مختار می کنند نه مجبور. نتیجه این که اگر خدای سبحان بندگان خود را

۱- ۴۶۱. المیزان، ج ۱۹، ص ۲۵۰.

مجبور به اطاعت یا معصیت کرده بود دیگر معنا نداشت که برای اطاعت کاران بهشت و برای معصیت کاران دوزخ قرار دهد.(۱)

اساساً از نظر قرآن، رسالت پیامبرصلی الله علیه وآله و نزول قرآن برای شناخت نیک و بد اعمال است و بسیاری هستند که با علم به گناه به استقبال گمراهی و انحراف می روند.

لِئَلَّا یَکُونَ لِلنّاسِ عَلَی اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ؛(۲) تا بعد از این پیامبران حجّتی برای مردم بر خدا باقی نماند (و بر همه اتمام حجّت شود).

«لِّیَهْلِکَ مَنْ هَلَکَ عَنْ بَیِّنَهٍ وَیَحْیَی مَنْ حَیَّ عَنْ بَیِّنَهٍ؛(۳) تا آن ها که هلاک (و گمراه) می شوند از روی اتمام حجّت باشد و آن ها که زنده می شوند (و هدایت می یابند) از روی دلیل روشن باشد و خداوند شنوا و داناست».

آیات هدایت و ضلالت از دیدگاه اشاعره

اشاعره مشی «جبرگرایانه» دارند، از این رو این روش را به مسئله هدایت و ضلالت انسان هم، که از مهم ترین موضوعات است، سرایت می دهند. اشاعره بر اساس بینش خود آیات را توجیه و تفسیر می کنند. فخر رازی، از متفکران برجسته اشاعره، در تفسیر کبیر طبق مسلک خویش، ذیل آیه «رَبَّنا لَا تُزِغْ قُلُوبَنا بَعْدَ إِذْ هَدَیْتَنا وَهَبْ لَنا مِن لَّدُنکَ رَحْمَهً إِنَّکَ أَنتَ الْوَهّابُ؛(۴) (راسخان در علم می گویند) پروردگارا! دل هایمان را، بعد از آن که ما را هدایت کردی [از راه حق]

۱- ۴۶۲. المیزان،، ج ۱، ص ۹۴.

۲- ۴۶۳. نساء {۴} آیه ۱۶۵.

۳- ۴۶۴. انفال {۸} آیه ۴۲.

۴- ۴۶۵. آل عمران {۳} آیه ۸.

منحرف مگردان و از سوی خود رحمتی بر ما ببخش، زیرا تو بخشنده ای» آورده است:

قلب آدمی صلاحیت دارد که هم مایل به ایمان شود و هم مایل به کفر، و میل به یکی از این دو لازمه اش داعی و اراده ای است که خداوند آن را حادث می سازد و ایجاد می کند و این داعیه اگر داعیه کفر باشد خذلان، ازاغه، ختم، طبع و صدّ نامیده می شود و اگر انگیزه ایمان باشد، توفیق، رشاد، هدایت، سدید و عصمت است.(۱)

اشاعره با استدلال بر تسلسل داعی، هدایت را فقط به خدا نسبت می دهند:

چون قدرت ایمان و کفر برای بنده علی السویه است، پس داعیه ای لازم است که کدام فعل مشتمل بر مصلحت زاید و منفعت راجحه است و این داعی به ناچار باید از جانب خداوند باشد.(۲)

نقد اشاعره

اشاعره به این مطلب توجه نکرده اند که بین اعتقاد به تأثیر مطلق و بالاستقلال بودن خداوند و در عین حال نسبت دادن امور به اسباب و علل قریبه منافاتی نیست؟ هر امری زاییده یک سری علل دور و متوسط و نزدیک است که معمولاً ـ به آن علت نزدیک نسبت داده می شود و این علل چون طولی هستند این گونه نسبت به هر یک مانعی ندارد.

هر پدیده ای در عین این که حقیقتاً صاحب تأثیر است، اما چون در وجود و خواص و آثار وابسته و قائم به خداوند است، لذا هم می توان این فاعلیت را به خودش استناد داد، هم به خدا. در نتیجه

۱- ۴۶۶. التفسیر الکبیر، ج ۷، ص ۱۹۲.

۲- ۴۶۷. هدایت و ضلالت در قرآن، کلام و فلسفه، ص ۱۳۷.

هـدایت و ضـلالت نیز هم به خـدا نسبت داده می شود و هم به انسان، و از اینجا روشن می شود که ضـلالت ابتـدایی و بـدون مقدمات و زمینه های قبلی و اسـباب و علل خاص خود اضـلال نیست که به خدا نسبت داده شود، بلکه آن اضلالی که منسوب به حـق تعـالی است، اضـلالِ مشـروط به وجـود شـرایط و تحقق اسـباب و علـل خاصـی است که در سلسـله طولی خود به ذات خداوند منتهی می گردد.(۱)

بعلاوه، مجبور کردن به عنوان مجازات، اجبار به اختیار است که با اختیار منافات ندارد و نظیر اجباری است که شـخص سقوط کننـده از یـک ساختمـان مرتفع نسـبت به افتـادن دارد؛ در آغاز خود را به اختیار می انـدازد، ولی در وسط راه مجبور به افتادن است و این جبر با این که ما معتقد به اختیار باشیم منافاتی ندارد؛ جبری با اختیار منافات دارد که جبر ابتدایی باشد.

اضلالِ تکوینی

مفسـران برای تنزیه ذات اقدس الهی از «اضلال» و تبیین اختیار و آزادی انسان که پایه و اساس رسالت و هدایت است، هر یک ادله و تعابیر خاصّ خود را ذکر می کنند، مانند اضلال مجازاتی، اضلال کیفری، اضلال تکوینی و به تعبیر مجمع البیان «اَلتَّخْلِیَهُ عَلی جَهَهِ الْعُقُوبَه». در اینجا دو نمونه آن را ذکر می کنیم:

استاد جعفر سبحانی در این خصوص می نویسد:

تنها اضـلالی که به خداوند سـبحان اسـتناد دارد، اضـلال تکوینی است و آن هـم نه اضلال ابتدایی و اغوای بدوی، بلکه اضلال کیفری که مترتب بر ضلالت بدوی و گمراهی خودِ انسان با اراده و اختیار

ص:۳۰۵

۱- ۴۶۸. هدایت و ضلالت در قرآن، کلام و فلسفه، ص ۱۵۰.

می باشـد... خداونـد او را به عنوان کیفر تلـخ گرفتـار گمراهی می کنـد، یعنی نورانیت اهتـدا و توفیق فراگیری معارف را به او نمی دهد.(۱)

ایشان در پایان چنین اظهار نظر می کند:

هر پدیده ای معلول اسباب و علل معینی است، ولی سلسله علل در نهایت به آفریدگار منتهی می گردد: «لاحول ولاقوّةَ إلّا باللَّهِ العَلیّ العظیم»، بنـابراین اگرچه انسـان خود مسؤول گمراهی خویش است و اراده و خواست او عامـل این گمراهی به شـمار می رود، ولی اراده و توانایی او وابسـته به اراده و قـدرت نامحـدود الهی است و لـذا از این جهت گمراهی انسان به خدا نیز نسـبت داده می شود.(۲)

اراده ای را که ما در اختیار داریم و به وسـیله آن اراده می کنیم و برای انجام یا ترک یک عمل تصـمیم می گیریم، خـدا به ما داده اسـت؛ پس اصـل کلی اراده را خـدا بـه مـا داده و از ایـن جهـت اراده می کنیـم که او اراده کرده که مـا دارای این نعمت باشـیم. بنـابراین به خوبی این معنـا روشن می شود که اراده مـا در طول اراده خداونـد متعال است. خـدا خواسـته است که ما با اختیـار و اراده خود به سوی تکامـل که یـا در مسـیر هـدایت به سوی خوبی هـا و یا در راه ضـلالت به سوی بـدی هاست، گام برداریم؛ به عبارتی، ما مجبوریم که با آزادی این راه را طی کنیم.

یکی از مفسرین قرآن ذیل آیه ۳۰ سوره انسان، که آیه بسیار دقیقی در این زمینه است، در جمع بندی بحث می نویسد:

وَما تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن یَشَآءَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ کانَ عَلِیماً حَکِیماً؛(۳) و شما هیچ

۱- ۴۶۹. هدایت در قرآن، ص ۵۱.

۲- ۴۷۰. جبر و اختیار، ص ۱۸۶.

۳- ۴۷۱. انسان {۷۶} آیه ۳۰.

چیز را نمی خواهید مگر آن که خداوند بخواهد، خداوند دانا و حکیم بوده و هست». از این آیه استفاده می شود که تحقق یافتن مشیت بنده موقوف بر خواست خدای تعالی است؛ اگر خدا بخواهد عملی از بنده سر بزند، نخست در او مشیت و خواست ایجاد می کند، پس مشیت خداوند به مشیت عبد تعلّق می گیرد، نه به فعل عبد و به عبارت دیگر، مستقلاً و بدون واسطه به مشیّت عبد تعلّق می گیرد و با واسطه به فعل خداوند تعلق می گیرد؛ پس تأثیر مشیت خدا طوری نیست که مستلزم جبر در بنده شود و چنان هم نیست که بنده در اراده خود مستقل باشد و هر کاری خواست بکند، هر چند که خدا نخواسته باشد. پس فعل بنده اختیاری است، چون مستند به اختیار و اراده خود اوست، و اما اختیار بنده، مستند به اختیار دیگری نیست.(۱)

بر این اساس باید آیه بعد: «يُدْخِلُ مَن يَشَآءُ فِي رَحْمَتِهِ»(۲) را این گونه معنا کنیم «یدخل فی رحمته من یشآء دخوله فی رحمته». با این بیان جایگاه اختیار انسان در مسئله هدایت و ضلالت محفوظ می ماند و آیات قرآن نیز هماهنگ معنا خواهد شد، اختیار ما در طول اختیار خداوند متعال است.

عدم تلازم هدایت با علم

خداوند متعال در قرآن کریم فرموده است: «أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَواهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ؛(۳) آیا دیدی کسی را که معبود خود را هوای نفس خویش قرار داده و خداوند او را با وجود آگاهی اش، بیراه گذارد». خداوند در این آیه با استفهام

۱- ۴۷۲. المیزان، ج ۲۰، ص ۲۲۹.
۲- ۴۷۳. شوری {۴۲} آیه ۸.
۳- ۴۷۴. جاثیه {۴۵} آیه ۲۳.

تعجّبی سؤال می کند که آیا عجیب نیست از کسی که از هوای نفس خود تبعیّت می کند، در حالی که باید آفریدگار خود را معبود قرار دهد؟! بعد می فرماید: «وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ»؛ خدا او را بر سبیل مجازات گمراه کرده است؛ این مجازات به این علت است که وی از روی علم و آگاهی مسیر گمراهی را در پیش گرفته است و اگر در اثر عدم آگاهی بود، مستحق مجازات نبود. بنابراین علم لازمه هدایت نیست، بلکه ممکن است انسان راه را بداند و در عین حال به بیراهه برود.

علامه طباطبایی در این باره می نویسد:

منافات ندارد که آدمی راه را بداند و در عین حال به بیراهه برود و یا به چیزی یقین داشته باشد و در عین حال آن را انکار هم کند: «وَجَحَدُوا بِها وَاسْتَيْقَنَتْها أَنفُسُهُمْ»؛(۱) برای این که علم ملازم هدایت نیست، همچنان که ضلالت ملازم با جهل نیست، بلکه آن علمی ملازم هدایت است که توأم با التزام عالم به مقتضای علمش باشد، یعنی عالم ملتزم به لوازم علم خود نیز باشد و به آن عمل کند تا دنبالش هدایت بیابد، و اما اگر عالم باشد، ولی به خاطر این که نمی تواند از هوای نفس صرف نظر کند، ملتزم به مقتضا و لوازم علم خود نباشد، چنین علمی باعث اهتدای او نمی شود، بلکه چنین علمی در عین این که علم است، ضلالت هم هست و همچنین یقین، اگر توأم با التزام به لوازم آن نباشد، با انکار منافات ندارد.(۲)

۱- ۴۷۵. نمل {۲۷} آیه ۱۴.

۲- ۴۷۶. المیزان، ج ۱۸، ص ۱۷۲.

فصل دوم : برنامه اسلام در ریشه کنی برده داری

مقدمه

همواره یکی از سؤالاتی که در خصوص برده داری و دیدگاه اسلام در باره آن مطرح می شود این است که چرا اسلام برده داری را از ابتدا به طور کلی نفی نکرده است؟

در اینجا به تبیین مسئله و علل اتخاذ روش گام به گام از سوی اسلام برای ریشه کنی برده داری می پردازیم.

از گذشته های دور همواره بعضی انسان ها بعضی دیگر را به استخدام در می آوردند و این مسئله به صورت مالکیت برخی بر بعضی دیگر ظهور یافته بود. مسئله برده داری به گونه ای نهادینه شده بود که حتی فیلسوفان بزرگی چون ارسطو در مباحث سیاسی خود آن را مفروض گرفته اند. برده داری را در گذشته باید جزئی از فرهنگ ملت ها تلقی کرد که حتی خود بردگان نیز ادعای آزادی نداشتند. نکته جالب این که یکی از وخیم ترین مقاطع تاریخی برای بردگان، در دوره شکوفایی تمدن یونان و روم باستان بود که گلادیاتورها در همین زمان برای سرگرمی اربابان خود همدیگر را می دریدند. اما با تحولات علمی و

ص:۳۰۹

اجتماعی در اروپا، مسئله بردگان نیز به تدریج مطرح شد تا این که در سال ۱۸۸۵ در کنگره برلین برده داری ملغا اعلام گردید.

بردگی تا اوایل قرن نوزدهم، به قوت خود باقی بود، ولی از آن به بعد نهضت دامنه داری برای الغای آن در سراسر جهان آغاز گردید و شاید انگلستان در این موضوع پیش قدم بود، به طوری که در سال ۱۸۴۰ میلادی، برده فروشی حتی در مستعمرات آن ملغا شده بود. [برده داری در فرانسه تا انقلاب ۱۸۴۸ و در هلند تا سال ۱۸۶۳ رایج بود و سپس ممنوع گردید و در آمریکا [در] سال ۱۸۶۰ بعد از چهار سال مبارزه بین شمالی ها و جنوبی ها، سرانجام شمالی ها فاتح گردیدند و بردگی در سراسر آمریکا ملغا شد و بالأخره در سال ۱۸۸۵ در برلین کنگره ای تشکیل شد و کلیه دولت ها متفقاً آن را قدغن نمودند.

ولی اسلام جلوتر از همه، چهارده قرن قبل، از اولین روزهایی که اولین جامعه و دولت خود را تشکیل داد، به صورت جدی از طرق مختلف برای از بین بردن برده داری اقدام کرد.(۱)

روند الغای برده داری در جهان اسلام

اسلام در جامعه ای ظهور کرد که برده داری امری شایع و متداول بود و اصلاً بخشی از زندگی و واقعیت های اقتصادی و اجتماعی آن جامعه [به شمار می رفت و این امر اختصاص به جامعه عربستان

۱- ۴۷۷. اسلام پیشرو نهضت ها، ص ۴۸.

نـداشت. تغییر این واقعیت نهادینه شـده، آن هم در فاصـله زمانی انـدک ممکن نبود. اینجا باید به جهت گیری ضد برده داری اسـلام توجه کرد، جهت گیری احکـام اسـلام به گونه ای است که در طول زمـان، برده داری را اساساً ریشه کن می کنـد و از بین می برد. درست است که مـا حکم صریحی دربـاره نفی برده داری نـداریم، امـا وقتی جهت احکام را می بینیم و به احکام اجتماعی و حتی احکام عبادی توجّه می کنیم، درمی یابیم که سیسـتم حقوقی اسـلام در جهت نفی برده داری است؛ مثلاً فلان گناه را مرتکب می شوی، بایـد برده آزاد کنی، یا فلان عمل را انجام می دهی، بایـد برده آزاد کنی؛ یعنی جهت گیری احکام اجتماعی و حتی اخلاقی، به سمت از بین بردن این پدیده اجتماعی است که در مقطعی از تاریخ امری شایع بوده است.(۱)

با مطالعه ای تفهّمی مسئله برده داری در عصر ظهور اسلام، روشن می شود که برده داری در آن زمان، امری مطلوب تلقی می شد و حتی بردگان، ادعایی برای آزادی نداشـتند و آن را به عنوان یک واقعیت پذیرفته بودند. بنابراین در چنین فضایی ممکن نبـود برده داری به طوری کلی نفی شود؛ از این رو جهت گیری احکـام اسـلام به سـمت ریشه کنی برده داری قرار گرفت. در این راسـتا نخستین کار، اصلاح نگرش مسلمانان به بردگان و تلقی بردگان به عنوان انسان بود که محترم بودند و دارای حقوق یکسانی با دیگران بودند.

اسلام تصریح کرد که هیچ مالکی به عنوان مالکیت بر بنده خویش برتری

۱- ۴۷۸. رابطه دین و آزادی، ص ۱۶.

و فضیلت ندارد، بلکه فضیلت و برتری فقط در تقوا و کرامت نهفته است.

اسلام آمد تا به جهانیان بگوید که روابط مالک و مملوک رابطه آقایی و نوکری نبوده و ارتباط تسخیر و حقارت [هم نیست، بلکه علاقه پیوندی و برادری است و [اسلام آن ها را اهل یک خانواده می داند، حتی در بعضی روایات پیامبرصلی الله علیه وآله تعبیر به غلام و کنیز را منع کرده است. این از جهت آزادی روحی بردگان بود که با بیدار نمودن حس رشادت، آن ها را به سوی انسانیت کامل رهبری کرده و با این گروه محکوم، مانند یک بشر سعادتمند رفتار می کرد، به طوری که در میان مالک و مملوک و بنده و آزاد، از نظر اصول کلی انسانیت فرقی نمی ماند، بلکه می گوید بردگی در جهان از یک رشته عوارض خارجی دوام ناپذیری به وجود آمده و در ظاهر در اجتماع آن روز برای آزادی یک طایفه از بشر تحمیل شده و در غیر این نقطه بردگان باید از کلیه حقوق انسانی استفاده نمایند.(۱)

نکته مهم این که پدیده بردگی دو جهت داشت: یکی مربوط به اربابان آنان می شد که معتقد بودند می شود انسانی را به تملک خود درآورد؛ دوم مربوط به غلامان و بردگان بود که به مالکیت ارباب معتقد بودند و خود را طبقه بسیار پایین و پست جامعه تصوّر می کردند. معجزه فرهنگی اسلام این بود که این بینش را به نقطه مقابل آن تبدیل نمود. در این راستا بخشی از زمینه سازی فرهنگی، اجتماعی اسلام این بود که به خود بردگان بباوراند که مثل اربابان خود، انسان و ارزشمند هستند. اگر تفکر و ذهنیت آنان در مورد بردگی خودشان دست

۱- ۴۷۹. اسلام و نابسامانی های روشنفکران، ص ۵۸.

نخورده باقی می ماند، امکان نداشت این پدیده زشت از بین برود.

بشر موجودی مترقّی است که برای تسخیر نیروهای طبیعت و رسیدن به جمیع کمالات آفریده شده است، از این رو باید برای رسیدن به این مقصود، فکر و جسم او آزاد باشد؛ ولی با توجه به شرایط صدر اسلام نمی شد یک مرتبه این مرضِ مزمن را از بین برد، لذا اسلام منع برده داری را مرحله به مرحله اجرا کرد:

۱. در اولین مرحله تکالیف را عمومیت بخشید تا شامل بردگان هم بشود و این اعتبار قائل شدن برای آنان و یکسان دانستن آنان با دیگران است؛

۲. همه امتیازات جز تقوا لغو شد تا جایی که اگر فرد آزادی برده ای را می کشت، قصاص می شد؛

۳. برادری را شدیداً تأکید کرد: «إِنَّما الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ؛(۱) همانا مؤمنین برادرند»؛

۴. دستورهای فراوانی برای مدارا کردن با آنان صادر کرد تا جایی که پیغمبر اکرم صلی الله علیه وآله مردم را از صدازدن بردگان به لفظ غلام و کنیز نهی فرمود.(۲)

«سئوک» از خاورشناسان، درباره آزادی بردگان در اسلام می گوید:

یکی از نعمت های پروردگار برای بردگان، انتقال آن ها به مسلمین می باشد و اروپاییان که گمان می کنند برده ها در اسلام همانند سیاه پوستان در آمریکا می باشند، سخت در اشتباهند، بلکه بردگان مسلمان، مانند کارمندان اروپایی هستند. مسلمانان بسیاری از بردگان را پس از مدت کوتاهی آزاد می کنند.(۳)

۱- ۴۸۰. حجرات {۴۹} آیه ۱۰.

۲- ۴۸۱. بحارالانوار، ج ۱۵، ص ۷۲.

۳- ۴۸۲. اسلام پیشرو نهضت ها، ص ۴۸.

بـا امعـان نظر در مراحـل چهار گـانه، روشن می شود که اسـلام در جهت زمینه سـازی آزادی اجتماعی بردگان، به پاک کردن ذهنیت برده بودن از خود بردگـان نیز پرداخته است، به طوری که در این راسـتا سه مورد از چهـار مرحله فوق به خود بردگـان بـاز می گردد: آن هـا مثـل دیگران مکلـف به تکلیـف هسـتند، مـال و شـهرت و مـوقعیت اجتمـاعی ملاـک ارزش نیست بلکه تقـواست و قرآن بـه آنـان تلقیـن می کنـد که رابطه شـما بـا اربابـان مسـلمان خـود رابطه برادری است و رابطه برادری هم اوج مساوات و دوستی و خیرخواهی است.

آزادی ذاتی و حقیقی فرد

آزاد بـودن جسم و تن یـک فرد و مملوک نشـدن انسان به دست انسـان دیگر جزء ذاتیـات وجودی انسـان است و کسـی حق تملـک و تسـخیر آن را نـدارد؛ خود فرد نیز اجازه نـدارد که خود را به دیگری بفروشـد و برده دیگران گردد. آزادی مصادیق فراوانی دارد کـه مهم ترین آن هـا «آزادی شخصـی» است. منظـور از آزادی شخصـی این است که هر کسـی حق دارد همـان طـوری که خـدا او را آزاد آفریـده و به او اراده و اختیـار داده، سـرنوشت زنـدگی خود را شـخصاً تعیین کنـد. وقـتی فرعون بر حضـرت موسـی منّت گذارد که تو در میان ما بزرگ شده ای و حال نمک نشناسـی می کنی، حضـرت موسـی علیه السلام در پاسخ او مسئله سلب آزادی را مطرح کرد:

وَتِلْکَ نِعْمَهٌ تَمُنُّها عَلَیَّ أَنْ عَبَّدتَّ بَنِی إِسْرَآئِیلَ؛(۱) این چه نعمتی ا

۱- ۴۸۳. شعراء {۲۶} آیه ۲۲.

ست که به من داده ای، با آن که فرزندان بنی اسرائیل را به بندگی خود در آورده و از آنان سلب آزادی نمودی؟

حضرت علی علیه السلام به فرزندش امام حسن علیه السلام می فرماید:

لا تَكُنْ عَبْدَ غَيرِكَ وَقَدْ جَعَلَكَ اللَّهُ حُرّاً؛(۱) خود را برده دیگران مساز و حال آن که به تحقیق خدا تو را آزاد قرار داده است.

اسلام بندگی غیر خدا را امضا نمی کند، خواه بت باشد یا ماه و ستاره و یا زورمند و حاکم و فرمانده، زیرا حکومت ها برای حفظ نظام اجتماعند نه برای استثمار افراد اجتماع و پایمال کردن حقوق آنان.

حضرت علی علیه السلام می فرمود:

اَلا حُرٌّ يَدَعُ هذهِ الُمازَهِ لِاَهلِها إِنّه ليسَ لِأنفُسِكُم ثَمَنٌ إِلّا الجَنّه فَلا تَبيعُوها إِلَّا بِها؛ آیا آزاده ای نیست که این را برای اهلش رها کند. آگاه باشید که قیمت شما جز بهشت نیست، پس به غیر آن معامله نکنید و نفروشید.

گاهی علی بن ابی طالب علیه السلام به یاد گذشتگان خطاب به مردم کوفه می فرمود: «أَيْنَ اَخيارُكُم وَصُلَحائُكُم وَأَينَ أَحْرارُكُمْ وَسُمَحائُكُمْ؛ خوبان و شایستگان شما کجایند؟ کجایند آزادگان و بلند همتان شما؟

بنابراین بندگی غیر خدا، فرمان بردن از حکومت های سلطه گر و ستم پیشه، مال دوستی و بی تفاوتی به آزادگی با گوهر ذاتی انسان که آزاد آفریده شده منافات دارد. در راستای نیل به آزادی، آدمی باید در مرحله اوّل، شخصیت انسانی خود را درک کند. حضرت علی در مسیر حرکت از منطقه انبار (از سرزمین های

۱- ۴۸۴. وسائل الشیعه، ج ۳، ص ۲۴۳.

عراق)، عـده ای را دیـد که با پای برهنه ساعت ها منتظر او مانده اند و از پشت مرکب حضـرت می دوند. علی علیه السـلام در این هنگـام ایسـتادند و فریـاد زدنـد چرا مثـل بردگـان به دنبـال من می دویـد، چرا خود را خوار و کوچـک می کنیـد؟ در این داستان، حضرت در پی یادآوری شخصیت واقعی آنان به خودشان بود.

در اینجا این سؤال مطرح می شود که آیا شـرعاً جایز است آدمی حقوق خود از جمله حق آزادی را به دیگری تفویض کنـد و به طور کامل از او اطاعت کند؟ در تبیین و پاسخ سؤال می توان گفت:

حق اوّلاً ـ و بالـذات قابـل چشم پوشـی است؛ مثلًا با وقف از مالکیت خود چشم پوشـی می کنیم، با طلاق از زوجیت، با عفو از حق قصـاص و ... امـا آن جـا که نهی شـده، مرتکب گناه می شویم؛ مثلًا می توانم از مال خودم رشوه یا ربا بـدهم، لکن چون شـارع منع کرده است، مرتکب گنـاه [می شـوم و در جـایی که منع قـانونی باشـد نیز مجـازات می شوم. اگر مراد سؤال پیروی ناآگاهـانه از رأی دیگران در نظر یـا در علم باشـد، بایـد گفت که پیروی از دیگران جز در مواردی که عقلاً ـ رجوع جاهـل به عالم محسوب می شود، خلاف عقل [می باشـد و] در دین نیز مورد مـذمت شدیـد است، اما رجوع به عالم نه فقط خوب، بلکه عقلًا واجب است. ما زبان را با تقلید می آموزیم و اکثر امور زندگی روزمره را از این طریق سامان می دهیم؛ البته روشن است که این تقلید، هرگز به معنای درست کلمه، واگذاری حق آزادی به دیگران نیست.(۱)

۱- ۴۸۵. رابطه دین و آزادی، ص ۲۴۹.

بسیاری از علمای اسلام در فلسفه اخلاق، بعد از نقل نظر دانشمندان غربی و ردّ آن، پایه و اساس اخلاق را در اسلام «عزّت نفس» و به تعبیر استاد مطهری در کتاب فلسفه اخلاق، «کرامت نفس» می دانند. روشن است که اولین اثر وجودی عزت نفس در یک انسان، عدم پذیرش ذلت و خواری است. بزرگترین کار پیامبران، تلاش ایشان برای ایجاد «توحید در عبادت» بوده است.

اسلام همه را از یک پدر و مادر می داند و هیچ گونه امتیازی برای طبقه و یا افراد خاص قائل نیست و پیروان خود را به علت دارا بودن روح عزت و آزادی می ستاید و در نتیجه آزادی انسان ها را مورد تأکید قرار می دهد و با بردگی مبارزه می کند و لذا در کتب فقه ما هرگز به باب یا فصلی تحت عنوان «برده گیری» برخورد نمی کنیم، ولی در عوض در فقه باب «عتق» یا باب آزاد کردن بردگان وجود دارد.

[در] صدر اسلام با این که امکان لغو بردگی به هیچ وجه ممکن نبود، ولی مع هذا اسلام برخلاف عقاید ملل یونان و روم و مردم عربستان و بلاد دیگر که بردگان خود را [در] انواع آزارها در مسکن، غذا، لباس، کار و غیره قرار می دادند، می گوید که «خَوْلُکم اِخْوانُکم؛ بردگان برادران شمایند»، و می فرماید: ایشان را مراعات کنید، هرچه خود می خورید به آن ها بخورانید و هر چه خود می پوشید به آنان بپوشانید و اگر گناهی مرتکب شدند و نمی خواهید آنان را ببخشید، فقط می توانید آن ها را بفروشید وگرنه حق هیچ گونه شکنجه و عذابشان را ندارید.(1)

ص:۳۱۷

۱- ۴۸۶. دموکراسی از دیدگاه اسلام، ص ۱۲۱.

در تاریخ روایت شده که معذور بن سوید می گوید: در ربذه بر اباذر وارد شدیم، در حالی که لباس برده پوشیده بود و غلامش نیز از همان نوع بر تن داشت ، گفتیم: اباذر! اگر شما این لباس و لباس غلامت را بفروشی، می توانی برای خود پارچه حلّه بخری و این بهتر است. وی پاسخ داد:

سمعتُ رسول اللَّه صلی الله علیه وآله یقول إِخوانُکم جَعَلَهُم اللَّهُ تحتَ أَیدیکم فَمَن کانَ أَخوه تَحت یَده فَلْیَطْعَمْه مِمّا یَأکُل وَلیُکسه مِمّا یَلْبَس وَلا یُکَلِّفِه ما یَغلبه فَإِن کَلَّفَه ما یَغْلَبه فَلْیعنه»؛(۱) شنیدم از رسول خداصلی الله علیه وآله که فرمود خدا برادران شما را زیردست شما قرار داده است، پس هر کس که برادرش زیردستش باشد، باید او را طعام دهد از آنچه خود می خورد، بپوشاند از آنچه می پوشد و مکلف نکند به چیزی که وی را به زحمت بیندازد مگر این که به او کمک کند.

آزادی بردگان در فرآیند تدریجی

مشکلات اجتماعی، به ویژه اگر ریشه در سنت ها داشته باشد، اغلب به گونه ای است که در زوایای اخلاق و فرهنگ جامعه ریشه دار است و با یک دستور و تصمیم نمی شود آن ها را از بین برد، بلکه نیاز به فرهنگ سازی و برنامه ریزی دقیق و حساب شده ای دارد. مسئله برده داری در صدرِ اسلام از زمره چنین مشکلاتی بود. اسلام برای ریشه کنی این معضل اجتماعیِ نهادینه شده در بین غالب ملت ها، به تصویب یک رشته قوانین حکیمانه و نیز ارائه توصیه های اخلاقی پرداخت تا راه برای رهایی بردگان از زنجیره ذهنیت های بردگی و نیز اربابان هموار شود.

ص:۳۱۸

۱- ۴۸۷. بحار الانوار، ج ۷۴، ص ۱۴۱.

واضح است که اسلام برای تغییر دادن طبیعت بشر نازل نشده، بلکه در امتداد فطرت و طبیعت بشر، برای تهذیب افراد آمده است تا بدون هیچ اجباری انسان را به بالاترین مقام انسانیت برساند. در این راستا این افتخار برای اسلام است که جنبش آزادی بردگان را یازده قرن پیش از آن که غربی ها با مزایای آن آشنا شوند، در قلمرو خود شروع کرد و با این اقدام حکیمانه ریشه برده داری را در قلمرو اسلام خشکاند.

بردگان ابتدا باید از درون آزاد شوند و شرافت خود را درک کنند و إلّا خواهان آزادی نخواهند بود. بردگانی که با تصویب نامه در ظاهر آزاد شده [باشند]، خود تقاضای بندگی خواهند نمود، زیرا در اثر بردگی طوری شده که دستگاه تشخیص درونی و افکار و وجدانشان رنگ محیط بندگی را به خود گرفته و لذا اگر همین برده، همین بشر پرطاقت، هنگامی که مسئولیت به خودش واگذار شود، هیچ کاری از وی ساخته نیست، به جهت آن که نفس او هیچ گاه بدون فرمان آماده به کار نبوده و بدون فرمانده نمی تواند مشکلات مسئولیت و وظیفه سنگین زندگی را برای خود هموار سازد. در کشورهای استعمار شده آفریقایی و غیره، بعد از آزادی حس خود کم بینی و ضعف در برابر کارهای مهم وجود دارد. علت روانی مسئله همین مطلب مورد بحث است و اسلام قبل از آزاد کردن جسم بردگان، سعی در آزاد کردن روح آنان کرد که آنان کرامت خود را باور کنند و بتوانند هستی از دست رفته خود را باز یابند. در همین راستاست که پیامبرصلی الله علیه وآله بین بردگان و افراد آزاد اخوّت برقرار کرد و بالاترین فرماندهی ارتش

پیروز مسلمانان را که همه مهاجر و انصار از بزرگان در آن شرکت داشتند، به بنده خود زید، واگذار نمود و سفارش کرد که اگر زید کشته شد، اسامه فرمانده لشکر است؛ یعنی باید ارتش با عظمت آزادی تحت فرماندهی برده و برده زاده بجنگد.(۱)

موانع آزادی دستوری بردگان

گره خوردن وجود کنیزان و غلامان در امور سیاسی و جامعه صدر اسلام، قابل چشم پوشی نیست و اسلام می بایست این واقعیات را در نظر می گرفت. یکی از محققان بخشی از مشکلات آزادی دستوری و دفعی بردگان را بر شمرده است که خلاصه آن عبارتند از:

۱. وجود کنیزان و غلامان زیاد، در دستگاه رئیس قبیله، دلیل عظمت و اقتدار وی به شمار می رفت؛

۲. قسمت مهمی از فعالیت های کشاورزی و اقتصادی کشورهای عربی، در اثر مجاورت با مناطق آفریقایی و غیر آن به وسیله همین بردگان انجام می شد؛

۳. با الغای یکباره بردگی، وضع کشاورزی و به طور کلی وضع اقتصادی مردم، به شدت متزلزل می گردید؛

۴. اعلام آزادی به طور ناگهانی ایجاب می کرد شمار انبوهی از بردگان بیکار شوند و با نداشتن هیچ امکاناتی، آن همه زن، مرد و بچه عواقب وخیمی پیدا می کردند و مانع رشد اسلام می شد؛

۵. جنگ مسلمانان با کفار حربی، مثل بت پرستان و مشرکان و جنگ با اهل

۱- ۴۸۸. اسلام و نابسامانی های روشنفکران، ص ۶۸.

کتاب که از پیمان متعهد شده تخلف می کردند، موجب آمدن اسرا و بردگان جدید می شد که روز به روز در حال ازدیاد بودند.(۱)

در بیانی دیگر می توان گفت معضلات اجتماعی و اقتصادی ناشی از آزادی یکباره بردگان بسیار عمیق و گسترده بود، به طوری که لغو کلی برده داری، نظم اقتصادی مردم آن روز را که بر پایه های ارباب - برده استوار بود، به هم می ریخت. باید توجه داشت که روش برده داری، اربابان را تنبل بار آورده و آنان را به استفاده از دسترنج بردگان عادت داده بود، لذا می بایست:

اوّلاً، مردم را ترغیب به کار و کوشش و دوری از تنبلی کرد؛

ثانیاً، آزادی یکباره همه آنان، عواقب ناامنی و انتقام جویی را در پی داشت. در کتاب روح القوانین با شرح آزادی یکباره غلامان در ولسینی، معتقد است روی علل اقتصادی و سیاسی باید بردگان به تدریج آزاد شوند؛(۲)

ثالثاً، طبق گفته گوستاولوبون در کتاب تمدن اسلام و عرب(۳)، بردگان به علت زندگی در بردگی، توان و تجربه اداره زندگی خود نداشتند و اگر اسلام دستور آزادی آنان را یکباره صادر می کرد، مانند غلامان قدیم آمریکا که بعد از آزاد شدن به کل نیست و نابود شدند، از بین می رفتند.(۴)

بنابراین، با توجه به عوامل بردگی، اسلام باید با تدبیری سنجیده کنیزان و غلامان را به تدریج و به گونه ای به آزادی سوق می داد که هم به جامعه آن

ص:۳۲۱

۱- ۴۸۹. آزادی برای ما، ص ۹۶.

۲- ۴۹۰. روح القوانین، ص ۴۲۷.

۳- ۴۹۱. تمدن اسلام و عرب، ص ۴۸۲.

۴- ۴۹۲. اسلام و حقوق بشر، ص ۲۰۸.

روز لطمه وارد نمی شد و هم خود آنان نابود نمی شدند؛ لذا اسلام عمدتاً از راه غیر مستقیم و از طریق اخلاق و احکام عملی زمینه را برای ویران کردن اساس بردگی فراهم ساخت:

۱- تمام امتیازهای نژادی، خونی، اجتماعی و مالی را لغو کرد و ملاک فضیلت و برتری را تقوا و پرهیزکاری در تمام شؤون اجتماعی به شمار آورد: «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَياكُمْ؛(۱) همانا گرامی ترین شما نزد خدا باتقواترین شما می باشد».

پیامبر خداصلی الله علیه وآله در خطبه الوداع فرمودند: «اَیُّهَا النّاس اِنَّ رَبَّکُم واحِد واِنَّ اَباکم واحِد کُلُّکُم لآدَمَ مِنْ تُراب لا فَضْلَ لِعربیٍّ عَلی عَجَمیٍ ولا لِاَبْیَضَ عَلی اَسْوَد إلّا بِالتَّقْوی .(۲)

۲- تکالیف اسلامی، چه فردی و چه اجتماعی، به بردگان نیز تعمیم داده شد و بردگان نیز در مجالس و محافل عبادی، مثل نماز جماعت دوشادوش مالکان خود می ایستادند یا در اجتماعات شرکت می کردند تا جایی که بلال که برده سیاه پوست بود، مؤذن پیامبرصلی الله علیه وآله شد؛ لذا خطابات قرآن عام است: «یا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا» و «یا أَيُّها النّاسُ».

۳- برای کم کردن فشار بر بردگان، هم قرآن و هم پیامبرصلی الله علیه وآله مرتب مردم را سفارش به احسان به آنان می کردند: «رِفْقاً بِالْمَرأه و الرِّق؛ با زن و برده مدارا کنید».

برنامه عملی اسلام برای محو بردگی

این روشن است که اسلام ملاک امتیازات در میان مردم را علم، جهاد و به خصوص تقوا ذکر کرده و فرموده است: «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقاكُمْ»؛ ولی

۱- ۴۹۳. حجرات {۴۹} آیه ۱۳.

۲- ۴۹۴. سیره ابن هشام، ج ۴، ص ۲۷۶.

آنچه مهم است، برنامه های عملی برای محو برتری های کاذب اجتماعی مانند ارباب بودن و نیز ارتقای شأن اجتماعی بردگان و کنیزان می باشد. پیامبر اکرم صلی الله علیه وآله سعی می کردند به شکل های مختلف برده ها و کنیزها را در ردیف افراد آزاد قرار دهند و به بعضی از آنان به لحاظ شایستگی های موجود فرماندهی و ریاست می دادند. به برخی از این اقدامات پیامبر اکرم اشاره می کنیم:

در پی بروز اختلاف بین مهاجران و انصار و نیز اختلافات ریشه دار اوس و خزرج، پیامبرصلی الله علیه وآله تدبیری اندیشیدند و بین همه مسلمانان به صورت دو نفر، دو نفر صیغه اخوت خواندند و در این بین بعضی از برده ها را با افراد آزاد برادر کردند. آن حضرت در موارد دیگری نیز شبیه این عمل انجام دادند؛ از جمله:

۱- بلال حبشی که برده بود، با خالد بن رویحه از طبقه بالا.

۲- زید بن حارثه که برده بود، با حمزه عموی خود که از نجبا بود.

۳- به زید بن حارثه که برده زاده بود، در موارد متعددی فرماندهی جنگ داد.

۴- دختر عمه خود را به زید بن حارثه که برده بود، داد.

۵- خود پیامبر اکرم صلی الله علیه وآله با آن عظمت و موقعیت ویژه اش، با یک کنیز به نام «ماریه قِبطیه» ازدواج کرد و خدا از او فرزندی به نام ابراهیم به ایشان داد.

۶- صَفیّه، عمه خود را به عقد مقداد بن اَسْود که یک برده بود، درآورد.

امامان شیعه علیهم السلام نیز در ادامه این سیاست پیامبر با کنیزانی ازدواج کردند و بعضی از ائمه از فرزندان آن بانوان هستند: امام زین العابدین، حضرت موسی بن جعفر، امام رضا، امام جواد، امام هادی، حضرت امام حسن عسکری و حضرت بقیه اللَّه امام زمان علیهم السلام.(۱)

۱- ۴۹۵. دائرهالمعارف شیعه، ص ۷۹.

عوامل آزادی بردگان در فقه اسلام

اسلام برای ریشه کنی بردگی راهکارهای متعددی را ارائه کرده است؛ در این راستا علاوه بر تقویت کرامت نفس در انسان، با سفارش های فراوان اخلاقی به اربابان و تربیت های صحیح اسلامی، راه را برای احکام فقهی باز کرده و در فقه به خوبی دستورهای عملی خود را به گونه ای جهت داده است که به تدریج اسباب خلاصی بردگان فراهم شود. فقه اسلام مشحون و مملو از راهکارهای عملی برای آزادی بردگان است که آن ها را می توان به صورت زیر دسته بندی کرد:

الف) آزادی اجباری بردگان: فقه در موارد چندی، کفاره گناهان را که خود یک نوع کیفر است، منوط به آزادی برده دانسته است:

۱. قتل عمد: پس از ثبوت جرم، اگر ورثه مقتول با گرفتن خون بها و غیر آن از اعدام قاتل صرف نظر کنند، باید در اینجا - به طوری که مؤلف ریاض المسائل اجماع نقل می کند - برای این که از عهده حق اللّٰه هم برآید، برده ای را آزاد کند؛

۲. افطار به حرام: آزادی برده یکی از سه کفاره است؛

۳. قتل غیر عمد: به صورت بند دوم؛

۴. نذر به آزادی برده، که در این صورت واجب می شود؛

۵. موارد دیگری از قبیل ظهار.

ب) آزادی قهری بردگان: به مجرد حصول علت، برده خود به خود آزاد می شود:

۱. مالکیت: هرگاه مسلمانی مالک خویشاوندان از قبیل پدر، مادر، پدر بزرگ، فرزندان و نوادگان خود شود، به طور قهری و بدون رضایت وی آزاد می شود؛

۲. سرایت: اگر جزئی از بنده ای از راه وصیت و غیره آزاد شود، آزادی به سایر اجزای آن سرایت کرده و آزاد می شود؛

۳. بیماری: به مجرد این که برده ای بیمار، زمین گیر، کور یا به جذام، برص و غیره گرفتار گردد به طور قهری آزاد می شود؛

۴. وراثت: اگر شخصی بمیرد و وارث آزادی نداشته باشد، بردگانش به طور قهری آزاد و وارث ثروت وی می گردند؛

۵ . مثله کردن: اگر خواجه ای برده خود را مثله کند، مثلا گوش او را ببرد، به طور قهری آزاد می شود؛

۶. استیلاد: اگر صاحب برده از کنیز خود صاحب اولاد شود، دیگر نمی تواند او را بفروشد و بعد از مرگ او آزاد می شود؛

۷. پذیرفتن اسلام: پذیرفتن اسلام پیش از اسلام خواجه، موجب آزادی می شود.(۱)

ج) آزادی اختیاری بردگان: در حقوق اسلام مواردی وجود دارد که هر برده ای می تواند با یکی از راه های زیر به اختیار خود آزاد گردد:

۱. مکاتبه: بردگان به موجب عقدی با خواجه خود (مبنی بر پرداخت ارزش خود تا موعدی مقرر) آزادی خود را می خرند؛

۲. تدبیر: بردگان در اثر خوش رفتاری و جلب رضایت خواجگان مورد تفقد ایشان قرار گرفته، به وسیله عقد تدبیر (به این صورت که تو پس از مرگ من آزاد می شوی) آزاد می شود و به ملکیت فرزندان مالک منتقل نمی شود؛

۳. وصیّت: مالک وصیت می کند که بعد از مرگش برده آزاد گردد یا مالی به او

۱- ۴۹۶. جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، ج ۵، ص ۳۵۷.

منتقل می کند که بعد از مرگ وی برده بتواند خود را آزاد نماید.

علاوه بر احکام شرعی، اسلام در حوزه اخلاق نیز مسلمانان را پی در پی توصیه و تشویق به آزادی بردگان کرده است تا عمل به دستورهای شرعی در آزادی بردگان تسهیل شود.

دقت در تاریخ مبارزات با برده داری در اروپا و آمریکا نشان می دهد که علت این مخالفت ها جنگ نبوده که ما به عنوان دفاع از اسلام ناچار باشیم در مقابل آنان جوابگو باشیم، بلکه عمدتاً به این دلیل بوده که این برده گیری ها از آفریقا بوده و در آن جا هم جنگی که موجب بردگی افراد شود، وجود نداشته است و اروپایی ها تنها از راه قلدری، زور، غلبه و تسلط بر سیاهان، آنان را به بردگی می بردند که اسلام به طور کلی آن را نفی کرده است. در مورد زنان هم به قول علامه طباطبایی قدس سره ارفاقی را که اسلام به زنان اختصاص داده، بیش از ارفاقی است که درباره مردان رعایت کرده است، به طوری که در هیچ یک از نظام های قدیم و جدید مانند آن دیده نمی شود.(۱)

بردگی اسیران جنگی

با وجود ارائه راهکارهای متعدد برای آزادی بردگان و از بین بردن نظام برده داری در اسلام، یکی از زمینه های بردگی همچنان وجود داشت و آن اسیر شدن برخی از افراد دشمن در جنگ ها بود.

عمده اسباب برده گیری سه چیز بوده است: ۱- جنگ، ۲- زور و قلدری،

۱- ۴۹۷. المیزان، ج ۶، ص ۳۴۵.

۳- داشتن ولایت ابوّت و شوهری و امثال آن. یکی از کارهای اسلام این بود که این دو سبب اخیر را لغو کرد و حقوق جمیع طبقات بشر را به طور یکسان محترم شمرد و همه را در به کار بردن حقوق محترم خود، در حدّ خود تام الاختیار ساخت و زمینه استرقاق [را] از بین برد.(۱)

اسلام همه منابع بردگی را با همّت عالی خود در جزیره العرب خشک نموده، مگر یک منبع که همان بردگی محصول جنگ بود و اسلام چاره ای جز پذیرفتنش نداشت، [زیرا] در حال جنگ ناچار بود با دشمنانش معامله به مثل کند، زیرا که بردگی تنها به عالم اسلام اختصاص نداشت، بلکه اغلب به دولت ها و ملت هایی مربوط بود که از محیط تسلط آن بیرون بودند و آن ها اسیران مسلمان را به بردگی وادار می کردند و با شکنجه های ضد انسانی برده می ساختند. اگرچه اسلام از اول با اصول بردگی مخالف بود، در این مورد ناچار بود تا با این ملّت ها مانند خود آن ها رفتار نماید.(۲)

از این رو در اسلام اسیران جنگی به ناچار به بردگی گرفته می شدند.

اسلام می خواست با سیاست های خودش در جنگ، اوّلاً، تا آن جا که ممکن بود جلوی آزار و اذیت مسلمانان اسیر شده در دست دشمن را بگیرد؛ ثانیاً، با توجه به آیه «فَإِمّا مَنّاً بَعْدُ وَإِمّا فِدَآءً»؛(۳) سعی می کرد یک فرهنگ صحیحی را در جنگ معمول کند؛ ثالثاً، اسیرانی را به صورت یک طرفه مانند جنگِ بدر آزاد

۱- ۴۹۸. المیزان، ج ۶، ص ۳۴۳.
۲- ۴۹۹. اسلام و نابسامانی های روشنفکران، ص ۶۸.
۳- ۵۰۰. محمّد {۴۷} آیه ۴.

کند. اسلام از حقِ خود در جنگ استفاده نکرد و هیچ گاه کسی را به علت نقصان در انسانیت و انحطاط در عقل و فرهنگ، بنده و برده نساخت، بلکه تنها به قانون معامله به مثل اکتفا کرده، موافقت نمود که هرگاه دولت های موجود قانون دیگری را به جای بردگی اسرا بپذیرند، او نیز آن قانون را بپذیرد و محترم بدارد.

قرآن درباره اسرا می فرماید: «فَإِمّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمّا فِدَآءً حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَها؛ سپس بر آن ها منت گذارید [و آزادشان کنید] و یا در برابر آزادی از آنان غرامت بگیرید». در این آیه حکم بردگی را درباره اسیران مقرر نداشته است تا بردگی به صورت قانونی دائم برای بشریت در نیاید، بلکه تنها به ذکر خدا (یعنی آزاد ساختن اسیر در برابر مبلغی) و یا آزاد ساختن بدون قید و شرط اکتفا کرده است، زیرا منظور قرآن این است که این دو اصل را به صورت قانون دائم درآورده و درباره اسیران ملاک عمل قرار دهد و موضوع بردگی و اسیران را تا زمانی معمول می دارند؛ ولی با وجود این و با آن که دشمنان اسلام برده ساختن اسیران اسلام را ترک نکرده بودند، اسلام همیشه این اعمال را درباره اسیران معمول نمی دانست، چنان که در جنگ بدر پیغمبر اکرم صلی الله علیه وآله اسیران را به صورت بلاعوض آزاد کرد و اسیران نصارای نجران را بعد از آن که مردم نجران جزیه خود را پرداختند، رها ساخت تا بدین وسیله الگویی برای رفتار با اسیران در اختیار آینده جهان بگذارد. بعلاوه خوش رفتاری با آنان از توصیه های پیامبر اسلام صلی الله علیه وآله بود و بردگان مجذوب اخلاق و اعتقادات مسلمانان قرار می گرفتند. همچنین ابواب و اصول

آزادی بر رویشان باز بود، حتی افرادی هم که در اصل برده بودند، آزاد می شدند و در مورد زنان، علاوه بر همه سفارشات خود، آنان را از دستبرد هوا و هوس و فحشا حفظ می کرد و تحت حمایت مالک خود قرار می داد و به ایشان حق می داد که از مکاتبه (قراردادی که در نهایت منجر به آزادی می شد) استفاده کنند و از آزادی برخوردار شوند.(۱)

در مطالعه جنگ ها در گذشته چند نکته را باید در نظر داشت:

۱- جهاد در اسلام برای تربیت و انسان سازی است و اگر اسیران رها می شدند، هدف تحقق نمی یافت.

۲- در صورت آزادی آنان بلافاصله بعد از جنگ، ممکن بود با هم تبانی کرده و شورش کنند.

۳- با اخلاق و اعتقادات مسلمانان و رفتار آنان آشنا نمی شدند.

۴- در زندگی با مسلمانان می توانستند با بستن قراردادهایی، قیمت شان را داده، خود را به تدریج آزاد کنند.

برای اسیران جنگی نزد مسلمانان نیز چند راه وجود داشت:

الف) رها شدن، که باز می گشتند و همان توطئه را تکرار می کردند این کار عاقلانه نبود؛

ب) کشتن آن ها. ولی با توجه به این که امکان داشت این ها افراد صالح بی ضرری گردند، کشتن آن ها هم در اولویت نبود؛

ج) سپردن آن ها به تک تک مسلمانان، تا تحت تربیت اسلامی قرار گیرند

۱- ۵۰۱. برهان قرآن، ص ۵۹.

و معارف اسلام را بپذیرند و به خدمت جبهه اسلام درآیند و به تدریج از راه هایی که شرع معیّن کرده، آزاد شوند.

مسلمانان به دستور اسلام راه سوم را عملی کردند که آثار مثبت زیادی هم داشت. بعضی از زنان اسیر به حدی از کمال نایل شدند که چند نفر از آنان مادران امامان معصوم علیهم السلام شدند.

نکته: اما این که چرا اسلام تملک مال را برای بردگان تشریع نکرد و بردگی بردگان را موقت و محدود به اسلام نکرد، به این جهت بود که دشمن در داخل مملکت نتواند نقشه های خود را عملی سازد و برای مقاومت و پایداری در مبارزه و به هم زدن نظم اجتماع صالح و دینی قدرتی نداشته باشد. اما این که چرا بعد از اسلام آوردن آنان را آزاد نمی کند، به این دلیل است که مبادا با اسلام آوردن ظاهری، در یک موقعیت خاص ضربه خود را بر مسلمانان و اسلام بزنند.

سیره و شیوه رفتاری اسلام درباره غلامان و کنیزان

اسیر جنگی که به غلامی یا کنیزی مسلمانی در آمده، منافع آن مربوط به مولاست و در مقابل، اداره زندگی برده وظیفه مولای اوست. اسلام در همین محدوده او را موظف داشته است، ولی از حیث روابط انسانی، او را مانند دیگران گرامی دانسته و به نفع او توصیه های فراوانی دارد.

علامه طباطبایی در این باره می گوید:

رسول خداصلی الله علیه وآله با غلامان و خدمتکاران خود غذا می خورد، نشست و برخاست می کرد، در خوراک و پوشاک و امثال آن هیچ تقدمی برای خود بر آنان قائل نبود، و نیز توصیه کرده که بر غلام و کنیز

سخت نگیرند و شکنجه ندهند و ناسزا نگویند و ... ارفاق اسلام در حق بردگان به جایی رسید که در جمیع امور با امرا شرکت می کردند، حتی تاریخ صدر اسلام بسیاری از بردگان را یاد می کند که متصدی امر امارات و قیادت لشکر شده اند. در بین صحابه بزرگ رسول خداصلی الله علیه وآله نیز عده ای از همین بردگان وجود داشتند، مانند سلمان فارسی، بلال حبشی و دیگران.(۱)

در یک جمله می توان گفت روش اسلام در ریشه کنی برده داری، حکیمانه ترین شیوه ای است که می توان تصور کرد.

ص:۳۳۱

۱- ۵۰۲. المیزان، ج ۶، ص ۳۴۷.

فصل سوم : عدم تقابل حکم ارتداد با آزادی در انتخاب دین

مقدمه

در بـاره حکم قتـل مرتـد فطری در اسـلام، این شـبهه پیش می آیـد که این حکم چگونه بـا آزادی در انتخاب دین - که مورد عنایت اسلام است - قابل جمع می باشد؟

در این فصل به تبیین مسئله ارتداد و عدم تقابل آن با آزادی می پردازیم.

لغت شناسی ارتداد

واژه «ارتداد» و مشتقات آن معمولاً به معانی نزدیک به هم ترجمه شده اند که به بعضی از آن ها اشاره می شود:

راغب اصفهانی می نویسد:

اَلْاِرْتِداد و الرَّدَّه الرُّجوع فِی الطَّرِیقِ الَّذِی جآءَ منه لکِن الرَّدَّه تَخْتَصُّ بِالْکُفر و الارتداد یُستَعمل فیه و فی غیره؛(۱) کلمه ارتداد و ردّه به معنای برگشت به همان راهی است که از آن آمده، ولی واژه

۱- ۵۰۳. معجم مفردات الفاظ القرآن، ص ۱۹۸.

«ردّه» به برگشت به کفر اختصاص پیدا کرده، امّا کلمه «ارتداد» هم در برگشت به کفر و هم غیر آن استعمال می شود.

در مقاییس اللغه نیز آمده است: «ارتداد به معنای رجوع و بازگشت است و مرتد را بدان جهت مرتد می گویند که به کفر [باز گشته است ».(۱)

در قرآن واژه «ارتـداد و مرتد» بارها به معنای لغوی آن به کار رفته است، مانند: «فارْتَدَّا عَلَی آثارِهِما قَصَصاً؛(۲) و از همان راه که آمده بودند بازگشتند»».

ارتداد در ادبیات فقهی

عبارت های فقهای شیعه و سنی در تعریف ارتـداد و مرتد، بسیار نزدیک به هم است که در اینجا از هر کدام یک نمونه نقل می کنیم:

علامه حلی در باره ارتداد می نویسد: «هو (ای الارتداد) قطع الاسلام من مکلّف؛(۳) ارتداد بریدن مکلف (جدا شدن) از اسلام است». فرقه هـای مختلف اهـل سـنت نیز شبیه همین تعـابیر را دارنـد، برای مثـال مـالکی هـا در این مورد گفته انـد: «الرَّدَّه کُفر المُسلم؛(۴) ارتداد کافر شدن مسلمان است».

یکی از محققان در این موضوع به دو نکته اشاره می کند:

۱- به صرف خروج از اسلام و دست کشیدن از آن ارتداد صدق می کند و به عامل آن مرتد می گویند؛

۱- ۵۰۴. مقاییس اللغه، ج ۲، ص ۳۸۶.
۲- ۵۰۵. کهف {۱۸} آیه ۶۴.
۳- ۵۰۶. ارشاد الاذهان، ج ۲، ص ۱۸۹.
۴- ۵۰۷. مختصر خلیل، ص ۲۵۱.

۲- ارتداد نوع خاصی از کفر می باشد و آن کفر بعد از اسلام است.(۱)

اسباب ارتداد

فقها اسباب ذیل را برای ارتداد ذکر کرده اند:

۱. گفتار کفرآمیز (چه از روی عناد و دشمنی باشد و چه جهت استهزا و مسخره کردن و چه از روی اعتقاد)؛

۲. اعمال و کردار کفرآمیز (مثل پاره کردن قرآن و یا در محل کثیف پرتاب کردن آن به قصد اهانت)؛

۳. انکار قلبی یا نیت خروج از اسلام؛

۴. شک و تردید در اسلام یا در اصلی از اصول اسلام یا فرعی از فروع ضروری آن.(۲)

وهبه زُحَیلی نیز پس از بررسی اقوال علما در این خصوص، آرای آن ها را این گونه جمع می کند:

الرجوع عن دین الإسلام إلی الکفر سوآء بالنیه أو بالفعل المُکَّفَر أَو بالقَول سَوآءٌ صَدَرَت ذلِك استهزآءً أو عناداً أو إعتقاداً؛(۳) ارتداد برگشت از اسلام به سوی کفر با نیت یا عمل کفرآمیز یا قول است، چه گفتار او از روی استهزا و مسخره کردن باشد و چه از برای دشمنی و چه برآمده از اعتقاد.

شایان ذکر است که حصول ارتداد به صرف انکار قلبی یا عارض شدن شک

ص:۳۳۵

۱- ۵۰۸. آزادی عقیده در اسلام و رابطه آن با ارتداد، ص ۱۵۲.

۲- ۵۰۹. همان، ص ۱۵۵.

۳- ۵۱۰. حجرات {۴۹} آیه ۱۴.

بر انسان در یکی از اصول اعتقادی یا فرعی از فروع ضروری دین، قابل خدشه است، زیرا اگر فردی بدون اختیار آن ها را از دست دهد، نمی توان او را مجازات کرد و از قرآن هم استفاده می شود که به صرف گفتن شهادتین مسلمان بودن محقق می شود: «قالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلکِن قُولُوا أَسْلَمْنا».(۱)

بعلاوه سیره معصومین علیهم السلام نشان می دهد افرادی که در مسائل اعتقادی دچار تردید می شدند از آن حضرت سؤال می کردند و ایشان بدون اعتراض و به گرمی آنان را می پذیرفتند و پاسخ می دادند. اصلاً شک باعث می شود انسان بیشتر تحقیق کند و در نتیجه به عقایدش استحکام بخشد.

نکته قابل توجه این که بین فقها در خصوص شرایط تحقق ارتداد، اتفاق و اجماع وجود ندارد، اما همین مقدار که روشن شود، دیگر مسئله از حیث حقوقی مشکلی نخواهد داشت.

مشروط بودن ارتداد به اظهار اسلام بعد از بلوغ

با بررسی آثار فقهای شیعه به نظر می رسد اولین کسی که با صراحت از نظریه رسمی فقهای شیعه در مورد شرایط ارتداد عدول کرده، فاضل هندی، مؤلف کتاب کشف اللثام است. ایشان علاوه بر شرط مسلمان بودن پدر یا مادر هنگام انعقاد نطفه یا تولد، شرط قبول و اقرار به اسلام پس از بلوغ را نیز اضافه کرده است. او می گوید:

والمُراد به (مرتد فطری) مَن لَمْ یَحکم بِکُفرِه قط لِاسْلام اَبَوَیْه أو إِحْداهما حین وُلِدَ وَصْفُه الاسلام حین بلغ؛ مقصود از مرتد فطری

ص:۳۳۶

۱- ۵۱۱. حجرات {۴۹} آیه ۱۴.

کسی است که هرگز حکم به کفر او نشده باشد، به خاطر مسلمان بودن پدر و مادرش یا یکی از آن دو در هنگام تولد و همچنین اتصاف به اسلام هنگامی که بالغ گردید.(۱)

محمّد حسن نجفی نیز در جواهر الکلام نظریه فاضل هندی را پذیرفته و با ذکر دلایلی آن را تقویت کرده است. ایشان پس از ذکر عبارت کشف اللثام می نویسد:

بل اعتبارُ وَصفِ الإسلام لَو بَلَغَ، فلو بلغ کافِراً لَم یَکُن مُرتداً عن فِطْرَهٍ؛(۲) پس کسی که بالغ شود در حالی که کافر است (یعنی اقرار به اسلام نکند) مرتد نیست، و غیر بالغ نیز اطلاق مرتد فطری بر او نمی شود.

ایشان شرط قبول اسلام پس از بلوغ را از کلماتی مثل «رجل» و «مسلم» برگرفته است که این الفاظ در روایات بر شخص غیربالغ اطلاق نمی گردد.

حتی ایشان به نظر مسالک و قواعد هم اشاره کرده اند که ادعای نفی خلاف در مسئله را دارند: «وهُو مَعَ انَّه مناف لحقیقه المرتد لغه لیس فی حضرنا من النصوص دلاله حتی الاطلاق».(۳) جالب است صاحب جواهر، از فقهای بزرگ شیعه، می گوید: کسی که در حالت بلوغ اسلامش اثبات نشده باشد، حقیقتاً مرتد گفته نمی شود و این حرف صحیحی است، برای آن که قبل از بلوغ حکمی بر او ثابت نبوده است تا برگشت بر آن صدق کند.

ص:۳۳۷

۱- ۵۱۲. کشف اللثام، ج ۲، ص ۴۳۴.

۲- ۵۱۳. جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۶۰۲.

۳- ۵۱۴. تحریر الوسیله، ج ۲، ص ۴۹۹.

به غیر از فاضل هنـدی و صاحب جواهر، امام خمینی قدس سـره در دو جای تحریر الوسـیله این مطلب را اظهار می کند. ایشان در تعریف مرتد فطری و ملی می نویسند:

والمُرتد وهو مَن خَرَجَ عن الاسـلام واخْتارَ الكُفر على قِسـمَيْن فطريٌ وملّى والاوَّل مَن كان احد اَبويه مسلماً حال انْعقادِ نُطفَتِه ثُمَّ اَظَهَرَ بَعـد بُلوغه ثُمَّ خَرَجَ عنه؛(۱) مرتـد (و او کسـی است که از اسـلام خارج گردیده و کفر را اختیار نموده) بر دو قسم است: فطری و ملی. اولی (فطری) کسـی است که پـدر و یـا مادرش در حال انعقاد نطفه او مسـلمان باشـند سـپس اظهار اسـلام کنـد، [ولی] بعد از بلوغش از اسلام خارج گردد.

پس اگر بعـد از بلوغ شـهادتین را نگفت مرتد نیست؛ مرتد آن است که مدتی مسـلمان باشد، بعد از این برگردد. وقتی به سـن قانونی رسید و اقرار به اسلام کرد، باید بداند که یکی از احکام گفتن شهادتین آن است که دیگر نمی تواند برگردد.

علاوه بر مسلمان بودن والدین یا یکی از آن دو و بالغ شدن، التزام عملی به احکام دین نیز شرط سوم ارتداد است.

عمل به اعتقاد شرایط اثبات دین

عمل به اعتقادات اسـلامی از شـرایط مسـلمان بودن است. اگر کسـی به عقیده و زبان اسلام را قبول کرد، ولی عملی موافق آن انجام نداد ممکن است بگوییم مرتد نیست. وقتی کسـی اعتقادی داشت از دو راه می توان صدق آن را تشخیص داد: ۱- زبان؛ ۲- عمل. با توجه به این که خطای زبان زیاد است باید در عمل

۱- ۵۱۵. تحریر الوسیله، ج ۲، ص ۴۹۹.

روزمره برای ما ثابت شود، اگر اعتراف کرد ولی اصلاً نماز نخواند یا روزه نگرفت و عملاً التزام خود را به دین نشان نداد معلوم می شود از ابتدا اعتقادش نادرست بوده و به اسلام نگرویده است.

عدم تقابل آزادی عقیده با ارتداد

پس از بیان مقدمه طولانی در مورد ارتداد، حال سؤال ابتدای فصل را برای بیان پاسخ دوباره مطرح می کنم: آزادی عقیده با ارتداد چگونه قابل جمع است؟

۱. پاسخ درون دینی

در پاسخ به این سؤال، نوع دین داران در طول تاریخ پاسخ زیر می دهند:

می دانیم که اسلام آزادی را پذیرفته است و بر فرض مسئله حکم مرتد را هم نمی دانیم که چگونه با آزادی قابل جمع است. به هر حال جواب دارد، لازم نیست که ما بدانیم چگونه قابل جمع است، علم و دین با هم شباهت هایی دارند؛ یکی این است که در علم هم یک سری حرف های بی دلیل را می پذیریم و در دین هم چیزهایی را می پذیرند که دلیل ندارد: در علم همه چیز عقلی و با دلیل نیست، با این که ما دلیل نداریم آن را قبول داریم، مانند بسیاری از مسائل تجربی، گرچه موارد زیادی آزمایش شده است ولی همه افرادش که تجربه نشده مثل جوش آمدن آب در صد درجه، ولی در عین حال به عنوان یک قانون کلی ما آن را پذیرفته ایم؛ ممکن است در موقعیت خاص آبی با این درجه به جوش نیاید، و مسائل ریاضی و هندسی نیز چنین است، زیرا تا بی نهایت که تجربه نشده است. در مسائل دینی هم این چنین می باشد. ما در حقّانیت دین اسلام که شک نداریم و اطمینان داریم که یکی از احکام دین همین اعدام مرتد است، از این رو

ضرورتی ندارد که برای تمام احکام دین استدلال عقلی داشته باشیم، استدلال عقلی برای اصول دین است، نه فروع دین و این هم از فروع دین است؛ این یک دفاع دینی می باشد و منطقی است که به دین داران این جواب درون دینی را بدهیم.

از دیدگاه پلورالیزم نیز این دلیل قابل دفاع است، چون آن هم می گوید همه این مکتب ها بر حق هستند و من اسلام را که یکی از این دین های برحق است، پذیرفته ام و یکی از احکام آن این است، هر چند که دلیل عقلی را ندانم. همین که اسلام را پذیرفتم، اسلام می گوید من بر حق هستم و بقیه باطل هستند. وقتی شما حقانیت را به دین دادید حقانیت بقیه را نفی می کند؛ این جواب درون دینی و جواب دین دارانه است.

پس مقصود ما از این جواب آن است که اگر کسی نتوانست جواب استدلالی به همه بدهد، این نباید موجب شود که حرف مخالف را بپذیریم، بلکه باید این پاسخ درون دینی را بدهیم.

۲. پاسخ برون دینی (توطئه بودن اعلان ارتداد)

اگر کسی مسلمان شد و بعد خود با مطالعه و تحقیق به این نتیجه رسید که دین اسلام برحق نیست و عبادات را هم انجام نداد و به احدی هم چیزی نگفت، این توطئه نیست و تضعیف دین هم نیست، چون کسی خبر ندارد که او مرتد شده است. اما زمانی کسی را اعدام می کنند که وی مرتد شود و چند تا شاهد عادل بر ارتداد او شهادت بدهند، یعنی ارتداد خودش را علنی کرده باشد. این توطئه است و باعث تضعیف عقاید دیگران می شود. باید توجه داشت که در توطئه قصد شرط نیست.

پس با این خصوصیات، این روند موجب تضعیف پایه های دین در جامعه بشری است و اسلام سعی بر آن دارد افراد جاهل یا مغرض را که بعد از چند صباحی با خروج خود از دین این گونه تبلیغ می کنند که اسلام یک مکتب تهی و بی ارزش است و ما به راحتی دست از آن می کشیم، کنترل کند.

مثال روشن برای این مورد را می توان از قرآن کریم آورد:

وَقالَت طَّآئِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتابِ آمِنُوا بِالَّذِی أُنزِلَ عَلَی الَّذِینَ آمَنُوا وَجْهَ النَّهارِ وَاكْفُرُوا آخِرَهُ لَعَلَّهُمْ یَرْجِعُونَ؛(۱) و جمعی از اهل کتاب (از یهود) گفتند: (بروید در ظاهر) به آنچه بر مؤمنان نازل شده، در آغاز روز ایمان بیاورید و در پایان روز کافر شوید (و باز گردید) شاید آن ها (از آیین خود) برگردند (زیرا شما را، اهل کتاب و آگاه از بشارات آسمانی پیشین می دانند و این توطئه کافی است که آن ها را متزلزل سازد).

با توجه به سه شرطی که برای تحقق ارتداد آوردیم، این مرتد است که در این میان با دادن چک سفید امضا خود را در معرض خطر قرار داده است.

ص:۳۴۱

۱- ۵۱۶. آل عمران {۳} آیه ۷۲.

فصل چهارم : علت جایز نبودن تفکّر در ذات خداوند

مقدمه

در این فصل، این سؤال مورد بحث قرار می گیرد که چرا تفکر در ذات مقدس خدا جایز نیست؟

برای تبیین مسئله، به بحث هایی به عنوان مقدمه می پردازیم.

محدودیت قوّه ادراکی انسان

پیشتر اشاره شد که نهی موجود در این سؤال، نهی تکلیفی نیست، بلکه ارشادی است؛ چرا که قدرت فکری ما محدود و ذات باری تعالی نامحدود می باشد و بر فرض هم که ما در نهایت به این نتیجه برسیم که به کُنه ذات خدا پی برده ایم، اشتباه کرده ایم و متوجه نیستیم که نفهمیده ایم؛ آن چیزی که ما تصور کرده ایم، خدا نیست و آن که خداست، ما درک نکرده ایم؛ لذا امام باقرعلیه السلام فرموده اند: «تَكَلَّمُوا فى كُلِ ّ شَى ء وَلا تَتَكَلَّمُوا فِی ذاتِ اللَّه تعالی؛(1) در هر چیز گفت و گو کنید و در ذات خدای بلند مرتبه گفت و گو نکنید».

ص:۳۴۳

۱- ۵۱۷. اصول کافی، ج ۱، ص ۳۸۸.

برای تبیین این بحث به دو نکته اشاره می کنیم:

۱. به طور کلی در شناسایی امور جهان با دو سؤال مهم روبه رو هستیم:

الف) هستی یا بود و نبود آن؛ ب) چیستی یا چگونگی آن.

برای شناسایی اصل هستی یک موجود نیازی به احاطه بر آن نیست و تنها وجود نشانه ای از آن موجود کافی است که ما را به موجودیت آن رهنمون شود؛ اما برای شناسایی چیستی و چگونگی یک موجود لازم است که بر آن موجود احاطه داشته باشیم.

پی بردن به وجود خداوند از طریق آثار و نشانه های او که در سر تا سر جهان آفرینش متجلی است، امری است آسان و امکان پذیر: «فَأَیْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ؛ پس به هر سو رو کنید آنجا روی [به خداست». اما پی بردن به این که خدا چیست و حقیقت ذات او چگونه است، امری است محال و ناشدنی، زیرا خداوند هستی نامحدود و کمال مطلق است.(۱)

به همین جهت، وقتی شخصی به نام «عبدالرحیم» گمراهی اعتقادی را در مردم عراق در مورد خدا می بیند و با امام صادق علیه السلام مکاتبه می کند، امام روی جنبه اول دست می گذارند: «هُو اللَّه الثّابِتُ الْموجود تَعالی اللَّه عَمّا یَصِفُه الواصِفُون...؛(۲) اوست خدایی که ثابت و موجود است، بلند مرتبه تر است از آنچه که توصیف کنند».

پس رفتن این مسیر به لحاظ محدودیت ذهن ما و نامحدود بودن خدا، حکم را بر منع، ایجاب می کند.

۱- ۵۱۸. جهان بینی اسلامی {توحید}، ص ۱۵۴.

۲- ۵۱۹. اصول کافی، ج ۱، ص ۱۳۵.

۲. بررسی این نکته است که این فکر کردن جز نتایج منفی اثری نخواهد داشت، طبیعی است که ما وقتی به یک نتیجه معینی نمی رسیم، یا سر از شرک درخواهیم آورد یا انکار و یا تحیر، در قرآن کریم آمده است: «وَما قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ؛(۱) نشناختند آنان خدا را آن گونه که شایسته بود».

در اینجا به موارد سه گانه یاد شده می پردازیم:

پیامدهای تفکر در ذات بی نهایت

۱. شرک

اگر متصور خود را واقعاً خدا دانستیم، او قطعاً خدای واقعی نیست و ما دچار شرک شده ایم؛ یعنی در کنار خدای متعال به یک چیز دیگری هم در عرض او معتقد شده ایم که خدا نخواهد بود و در واقع مخلوق ذهنی ما می باشد؛ یعنی چیزی است که ما آن را به وجود آورده ایم. «وَمَن یُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدِ افْتَرَی إِثْماً عَظِیماً؛(۲) و آن کس که برای خدا شریکی قرار دهد، گناه بزرگی مرتکب شده است».

۲. انکار

بعد از فکر کردن در «کنه ذات خداوند متعال» به دلیل این که ما خود را در این مورد توانا محسوب کرده ایم، ممکن است به این نتیجه برسیم که چون هر چه در مورد چنین هستی ای با این خصوصیات فکر کنیم و به آن پی نمی بریم، آن را منکر شویم. امام صادق علیه السلام در پایان روایتی طولانی در باب «توحید» فرموده است: «...وَلا تَعتَدوا القُرآن فَتَضِلُّوا بَعدَ البَیان؛(۳) از قرآن تجاوز نکنید که پس از توضیح حق گمراه شوید».

۱- ۵۲۰. انعام {۶} آیه ۹۱.

۲- ۵۲۱. نساء {۴} آیه ۴۸.

۳- ۵۲۲. اصول کافی، ج ۱، ص ۱۳۵.

۳. تحیّر

سومین صورت متصور ما ممکن است این باشد که تصوّری درباره خداوند در ذهن نقش نبندد و در عین حال به انکار هم روی نیاورد و به این سبب در گیجی و تحیری عظیم فرو خواهد رفت. در همین مورد امام محمّدباقرعلیه السلام فرموده است:

تَكَلَّمُوا فِی خَلْقِ اللَّه وَلا تَكَلَّمُوا فِی اللَّه فَإِنَّ الكَلام فِی اللَّه لا یَزْدادُ صاحِبُه إلّا تَحَیُّراً؛(۱) گفت و گو کنید در آفرینش خدا و گفت و گو نکنید در ذات خدا، پس همانا بحث در مورد چگونگی ذات خدا تنها به سرگردانی صاحب سخن می افزاید.

نکته: فراتر بودن مدرِک از مدرَک

علاوه بر مطالب گذشته این فصل، باید توجه داشت که درک کننده (مدرِك) باید نسبت به آن شی ء متصوّر و درک شده (مدرَك) قوی تر باشد تا آن را تحت چنبره ذهنی خود درآورد؛ از این رو فکر کردن در کنه ذات الهی از این جهت نیز عاقلانه نخواهد بود و از نظر فلسفه وجودی امکان نخواهد داشت، چرا که نه تنها متصوّر ما خدا نخواهد بود، بلکه چیزی خواهد بود از خود ما ضعیف تر و ساخته و پرداخته و مخلوق افکار ما؛ لذا فرموده اند: «مَنْ نَظَرَ فِی اللَّهِ كَیف هُوَ هَلَك»؛(۲) چه هلاکتی بالاتر از آن که ما مدرکات ذهنی خود را که به مراتب ضعیف تر از ما هستند، به عنوان خالق و آفریدگار این عالم بپذیریم و این ضعیف تر بودن از این باب است که در ظرف ذهنی ما جا گرفته است.

ص:۳۴۶

۱- ۵۲۳. اصول کافی ج ۱، ص ۹۲.

۲- ۵۲۴. همان.

پس هر کس بی نهایت را شناخته، نشناخته و اگر کسی گفت نشناختم، شناخته است، یعنی فهمیدن این عدم توانایی خود یک معرفت است.

ص:۳۴۷

کتابنامه

۱. قرآن کریم، ترجمه ناصر مکارم شیرازی.

۲. آزادی از دیدگاه اسلام، عطائی اصفهانی، عصر ظهور، ۱۳۷۸.

۳. آزادی برای ما، حسین خراسانی، بعثت، ۱۳۵۵.

۴. آزادی عقیده در اسلام و رابطه آن با ارتداد، ترجمه عباسعلی محمّدی دهنوی.

۵. آزادی فرد و قدرت دولت، جان لاک، ترجمه محمد رضائی.

۶. آزادی فرد و قدرت دولت، محمود صناعی، چاپ دوم، تهران، هرمس، ۱۳۷۹.

۷. آزادی و دموکراسی در اندیشه امام خمینی قدس سره، عاطفه پهلوان، تهران، موسسه نشر و تحقیقات ذکر، ۱۳۷۹.

۸. آموزش فلسفه، محمدتقی مصباح یزدی، تهران، مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی.

۹. الاحتجاج، ابی منصور احمد بن علی بن ابی طالب الطبرسی.

۱۰. اخلاق ارسطو.

۱۱. ارشاد الاذهان، علامه حلی، قم، موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۰ق.

۱۲. اسفار، صدر المتألهین محمد بن ابراهیم شیرازی، چاپ چهارم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

۱۳. اسلام پیشرو نهضت ها، محمد مصطفوی کرمانی، کتابفروشی محمدی، ۱۳۴۴.

ص:۳۵۱

۱۴. اسلام و حقوق بشر، زین العابدین قربانی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۵.

۱۵. اسلام و حقوق بین الملل عمومی، محمّد ابراهیمی و علیرضا حسینی، تهران، سمت، ۱۳۷۲.

۱۶. اسلام و حقوق بین الملل، محمّدرضا ضیائی بیگدلی، چاپ پنجم، ۱۳۷۸.

۱۷. اسلام و مسأله آزادی، بردگی و رباخواری، ابوالفضل موسوی زنجانی، قم، شفق، ۱۳۵۲.

۱۸. اسلام و مکتب های اقتصادی، سیّد محمّد باقر صدر، ترجمه محمّد نبی زاده، مهر، ۱۳۵۵.

۱۹. اسلام و نابسامانی های روشنفکران، محمّد قطب، ترجمه محمدعلی عابدی، چاپ چهارم، مؤسسه نشر انقلاب.

۲۰. اصول کافی، محمد بن محمد یعقوب کلینی.

۲۱. اقتصاد ما، سید محمّدباقر صدر، ترجمه محمد کاظم موسوی، ۱۳۴۸.

۲۲. الامام علی صوت العداله الانسانیه، جورج جرداق، ترجمه سید هادی خسروشاهی، قم، ذوی القربی ۱۳۸۱.

۲۳. الامر بالمعروف و النهی عن المنکر، قم، موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۵ق.

۲۴. امر به معروف و نهی از منکر، حسین نوری همدانی.

۲۵. امر به معروف و نهی از منکر والا ـترین و گرانقـدرترین فریضه اسـلامی، علی کورانی، تهران، دفتر نشـر فرهنـگ اسـلامی، چاپ ششم، ۱۳۷۱.

۲۶. اندیشه های کلامی علامه حلّی، ترجمه احمد غانی، مشهد، بنیاد پژوهش های اسلامی.

۲۷. الانوار النعمانیه، نعمهاللّه جزائری، تبریز، شرکت چاپ.

۲۸. ایضاح الکفایه، محمد فاضل موحدی لنکرانی، به قلم سید محمّد حسینی قمی، چاپ سوم.

۲۹. بحارالانوار، محمّدباقر مجلسی، تهران، چاپ اسلامیه، ۱۳۷۸ق.

۳۰. بدایه الحکمه، محمدحسین طباطبایی، قم، موسسه النشر الاسلامی، چاپ شانزدهم، ۱۴۱۹ق.

۳۱. برهان قرآن.

۳۲. پرتوی از اندیشه های شهید باهنر، مجموعه سخنرانی شهید محمّد جواد باهنر، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۲.

۳۳. پیرامون جمهوری اسلامی، مرتضی مطهری رحمه الله، تهران، صدرا، چاپ دوم، ۱۳۶۶.

۳۴. تاریخ جهان اسلام، حسین عمادزاده، آزاده، ۱۳۶۱.

۳۵. تاریخ علم کلام، شبلی نعمائی، ترجمه سید محمدتقی فخر داعی گیلانی، تهران، ۱۳۲۸.

۳۶. تاریخ فتوح الشام، محمد بن عبداللّه الازدی، موسسه سجلّ العرب.

۳۷. تاریخ و فلسفه علم، لویس معلوف و هنری حال، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۷۶.

۳۸. تاکتیکهای کمونیسم، کانون انتشارات.

۳۹. تحریر الوسیله، سید روح اللّه الموسوی الخمینی قدس سره، قم، اسماعیلیان.

۴۰. تصحیح الاعتقاد، شیخ صدوق، شارح شیخ مفید در کتاب اوائل المقالات.

۴۱. التفسیر الکبیر، الفخر الرازی، [تهران ، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۱۳ق.

ص:۳۵۳

۴۲. تفسیر نمونه، ناصر مکارم شیرازی، (زیر نظر ما). دارالکتب الاسلامیه، چاپ چهارم.

۴۳. تمدن اسلام و عرب، گوستاولوبون.

۴۴. توحید، شیخ صدوق.

۴۵. الحکمه الخالده، ابوعلی احمد بن محمّد مسکویه، مکتبه النهضه المصریه.

۴۶. جبر و اختیار، جعفر سبحانی، قم، موسسه تحقیقاتی سیدالشهداء، چاپ اول.

۴۷. جبر و اختیار، محمدتقی جعفری، قم، دارالتبلیغ الاسلامی.

۴۸. جزوه کلامی، علی ربانی گلپایگانی.

۴۹. جواهر الکلام، محمدحسن النجفی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۹۲ق.

۵۰. جهان بینی اسلامی (توحید)، سال اول مراکز تربیت معلم رشته های دینی - عربی و امور پرورشی، شرکت چاپ و نشر ایران.

۵۱. چندگونگی و آزادی در اسلام، حسن الصّفار، ترجمه حمیدرضا آژیر، نشر بقیع.

۵۲. الحاشیه علی الهیات، الشرح الجدید للتجرید، تحقیق احمد عابدی.

۵۳. حق الیقین فی معرفه اصول الدین، سید عبداللّٰه شبّر، بیروت.

۵۴. حکومت در اسلام، حیدرعلی قلمداران، ۱۳۵۸.

۵۵. خلاصه تعالیم اسلام، محمدحسین طباطبایی، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ سوم.

۵۶. خلاصه معراج السعاده یا مقالات العلیه، عباس قمی، قم، موسسه در راه حق، چاپ دوم، ۱۳۷۰.

۵۷. دائره المعارف سیّاح، احمد سیّاح، تهران، انتشارات اسلام، ۱۳۶۸.

۵۸. دائره المعارف شیعه، محمد جوهری زاده، انتشارات اسلامی، ۱۳۴۹.

۵۹. دراسات فی الاخلاق، حسین مظاهری، چاپخانه قدس، ۱۴۱۳ق.

۶۰. الدر المنثور فی التفسیر المأثور، جلال الدین السیوطی، قم، دارالفکر.

۶۱. دموکراسی از دیدگاه اسلام، محمدحسن مؤمن، پایان نامه دانشکده علوم سیاسی و اجتماعی، ۱۳۵۸.

۶۲. رابطه دین و آزادی، امیر رضا ستوده و حمید رضا ناصری (گردآوری)، مؤسسه نشر و تحقیقات ذکر، ۱۳۷۸.

۶۳. رساله درباره آزادی، جان استورات میل، ترجمه جواد شیخ الاسلامی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۸.

۶۴. رموز الشهاده (ترجمه نفس المهموم)، ترجمه محمدباقر کوه کمره ای، چاپ پنجم، انتشارات کتابچی، ۱۳۷۶.

۶۵. روح القوانین، منتسکیو، ترجمه علی اکبر مهتدی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۴۳.

۶۶. سخنان حسین بن علی علیه السلام از مدینه تا شهادت، محمدصادق نجمی، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۰.

۶۷. سیر تحوّل حقوق بشر، اسماعیل منصوری لاریجانی، تهران، تابان، ۱۳۷۴.

۶۸. سیر حکمت در اروپا، محمدعلی فروغی، چاپ سوم، تهران، انتشارات زوّار.

۶۹. السیره النبویه، ابن هشام، قم، کتابفروشی مصطفوی، ۱۳۵۵.

۷۰. شرح اصول الخمسه، عبدالجبار بن احمد، چاپ سوم، قاهره، مکتبه رهبه، ۱۴۱۶ق.

۷۱. شرح المقاصد، سعدالدین التفتازانی، ۱۴۰۹ق.

۷۲. شرح چهل حدیث، امام خمینی، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۱.

ص:۳۵۵

۷۳. شرح نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، منشورات مکتبه آیه اللّه العظمی المرعشی النجفی.

۷۴. شمعها از گرمی مجلس حکایت می کنند، نمایندگان مجلس، انتشارات ستاد برگزاری مراسم هفتم تیر، ۱۳۶۱.

۷۵. الطرائف، سیّد بن طاووس الحسنی، خیام، ۱۳۷۱.

۷۶. عدالت اجتماعی، علی اکبر هاشمی رفسنجانی، سازمان صنایع، ۱۳۶۱.

۷۷. عدل الهی، مرتضی مطهری، چاپ سوم، قم، مؤسسه انتشارات اسلامی.

۷۸. عروج آزادی در ولایت فقیه، علی موسوی، چاپ دوم، تهران، سروش، ۱۳۶۱.

۷۹. العروه الوثقی، سیّد محمدکاظم یزدی.

۸۰. غرر الحکم و درر الکلم، عبدالواحد آمدی، ترجمه محمدعلی انصاری، چاپ دهم.

۸۱. فرائد الاصول، مرتضی الانصاری، قم، منشورات مکتبه المصطفی.

۸۲. فرازهایی از اسلام، محمّدحسین طباطبایی، چاپ جهان آرا.

۸۳. فروع الکافی، محمد بن محمد یعقوب الکلینی، بیروت، دارالاضواء.

۸۴. فرهنگ بزرگ جامع نوین، احمد سیّاح، چاپ چهارم، انتشارات اسلام.

۸۵. فقه سیاسی، عباسعلی عمید زنجانی، تهران، امیرکبیر و چاپ سپهر، ۱۳۶۸.

۸۶. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران.

۸۷. قواعد المرام فی علم الکلام، علامه بحرانی، قم، انتشارات مهر.

۸۸. کتاب المحصّل، فخرالدین رازی، قاهره، دارالتراث، ۱۴۱۱ق.

۸۹. کشف اللثام، فاضل هندی، قم، کتابخانه آیه اللّه مرعشی نجفی، ۱۴۰۵ق.

۹۰. گفتارهای معنوی، مرتضی مطهری، صدرا، ۱۳۶۱.

۹۱. لبّ الاثر فی الجبر و القدر، امام خمینی، نگارش جعفر سبحانی، موسسه امام صادق علیه السلام.

۹۲. لسان العرب، ابن منظور، بیروت، دار صادر.

۹۳. لغت نامه، علی اکبر دهخدا، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۷.

۹۴. مجمع البیان فی تفسیر القرآن، الشیخ ابوعلی الفضل بن الحسن الطبرسی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

۹۵. معراج السعاده، ملا احمد نراقی، تهران، علمیه اسلامیه.

۹۶. مباحثی پیرامون فرهنگ انقلاب اسلامی، محمّد جواد باهنر، چاپ چهارم، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۸.

۹۷. مجله الوسیط، سمهودی.

۹۸. مجله حکومت اسلامی، دبیرخانه مجلس خبرگان.

۹۹. مجموعه آثار، مرتضی مطهری، تهران، صدرا، ۱۳۷۲.

۱۰۰. محاضرات فی الالهیات، جعفر السبحانی، چاپ هفتم، قم، دفتر انتشارات اسلامی.

۱۰۱. المحجّه البیضاء فی تهذیب الاحیاء، ملا محسن فیض کاشانی، چاپ دوم، انتشارات اسلامی.

۱۰۲. مدرسه اسلامی، سید محمدباقر صدر، ترجمه کاظمی خلخالی، عطائی، ۱۳۶۲.

۱۰۳. مستدرک الوسائل، میرزا حسین نوری، قم، موسسه آل البیت علیهم السلام.

۱۰۴. مسیر تحول حقوق بشر، اسماعیل منصوری، ترجمه لاریجانی، تابان، ۱۳۷۴.

۱۰۵. المطالب العالیه، فخر رازی، بیروت، دارالکتاب العربی، ۱۴۰۷ق.

۱۰۶. معجم مفردات الفاظ القرآن، الراغب الاصفهانی، الکتاب العربی.

ص:۳۵۷

۱۰۷. معجم مقاییس اللغه، ابن فارس، چاپ دوم، مصر، ۱۳۹۱ق.

۱۰۸. المفردات لالفاظ القرآن الکریم، الراغب الاصفهانی، المکتبه المرتضویه لاحیاء الاثار الجعفریه.

۱۰۹. منتهی الارب، عبدالکریم صفی پور، چاپ لاهور، ۱۳۱۵ق.

۱۱۰. المنجد، لویس معلوف.

۱۱۱. موارد السّجن فی النصوص و الفتاوی نجم الدین الطبسی، چاپ اول، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.

۱۱۲. میزان الحکمه، محمّد محمدی ری شهری، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۳۶۲.

۱۱۳. المیزان فی تفسیر القرآن، محمدحسین طباطبایی، بیروت، منشورات مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.

۱۱۴. نزهه الارواح و روضه الافراح (تاریخ الحکماء)، شمس الدین محمّد بن محمود شهروزی، ترجمه مقصود علی تبریزی، انتشارات علمی و فرهنگی.

۱۱۵. نظریه سیاسی اسلام، محمدتقی مصباح یزدی، چاپ دوم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۹.

۱۱۶. نفس المهموم، شیخ عباس قمی.

۱۱۷. نهایه الحکمه، محمدحسین طباطبایی، چاپ چهارم، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۷ق.

۱۱۸. نهج البلاغه، ترجمه و شرح فیض الاسلام.

۱۱۹. نهج الفصاحه، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، جاویدان، ۱۳۶۲.

۱۲۰. وحدت و آزادی، محمد طالقانی، بنیاد فرهنگی طالقانی، ۱۳۶۱.

۱۲۱. وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، محمد بن الحسن الحرّ العاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

ص:۳۵۸

۱۲۲. وطن و سرزمین، عباسعلی عمید زنجانی، چاپ پنجم، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۸.

۱۲۳. ولایت فقیه، ولایت فقاهت و عدالت، عبداللّٰه جوادی آملی، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۸.

۱۲۴. هدایت در قرآن، عبداللّٰه جوادی آملی، تهران، مرکز نشر فرهنگی رجاء، ۱۳۶۳.

۱۲۵. هـدایت و ضـلالت در قرآن، کلام و فلسـفه، منیژه سیّار اطراش لنگرودی، مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسـلامی، ۱۳۷۱.

۱۲۶. هفته نامه پرتو، شماره های متعدد.

ص:۳۵۹

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ یَسْتَوِی الَّذِینَ یَعْلَمُونَ وَالَّذِینَ لَا یَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند ؟

سوره زمر/ ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ.ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)

۲.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی

۳.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...

۴.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو

۵.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه

۶.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱.عمل بر مبنای مجوز های قانونی

۲.ارتباط با مراکز هم سو

۳.پرهیز از موازی کاری

۴.صرفا ارائه محتوای علمی

۵.ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲.برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

۱.JAVA

۲.ANDROID

۳.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

۷.CHM

۸.GHB

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

۱.ANDROID

۲.IOS

۳.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

درپایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که مـا را در دستیـابی به این هـدف یـاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادنـد تقـدیر و تشـکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصـفهان -خیابان عبـدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شـهید محمد حسن توکلی -پلاک ۱۲۹/۳۴- طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹


قائمیه
مرکز تحقیقات رایانه‌ای
اصفهان
www
برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشـــانی
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹